

دراسات صدرائية

الحكمة المتعالية والملّا صدرا

السيد محمّد الخامنئي

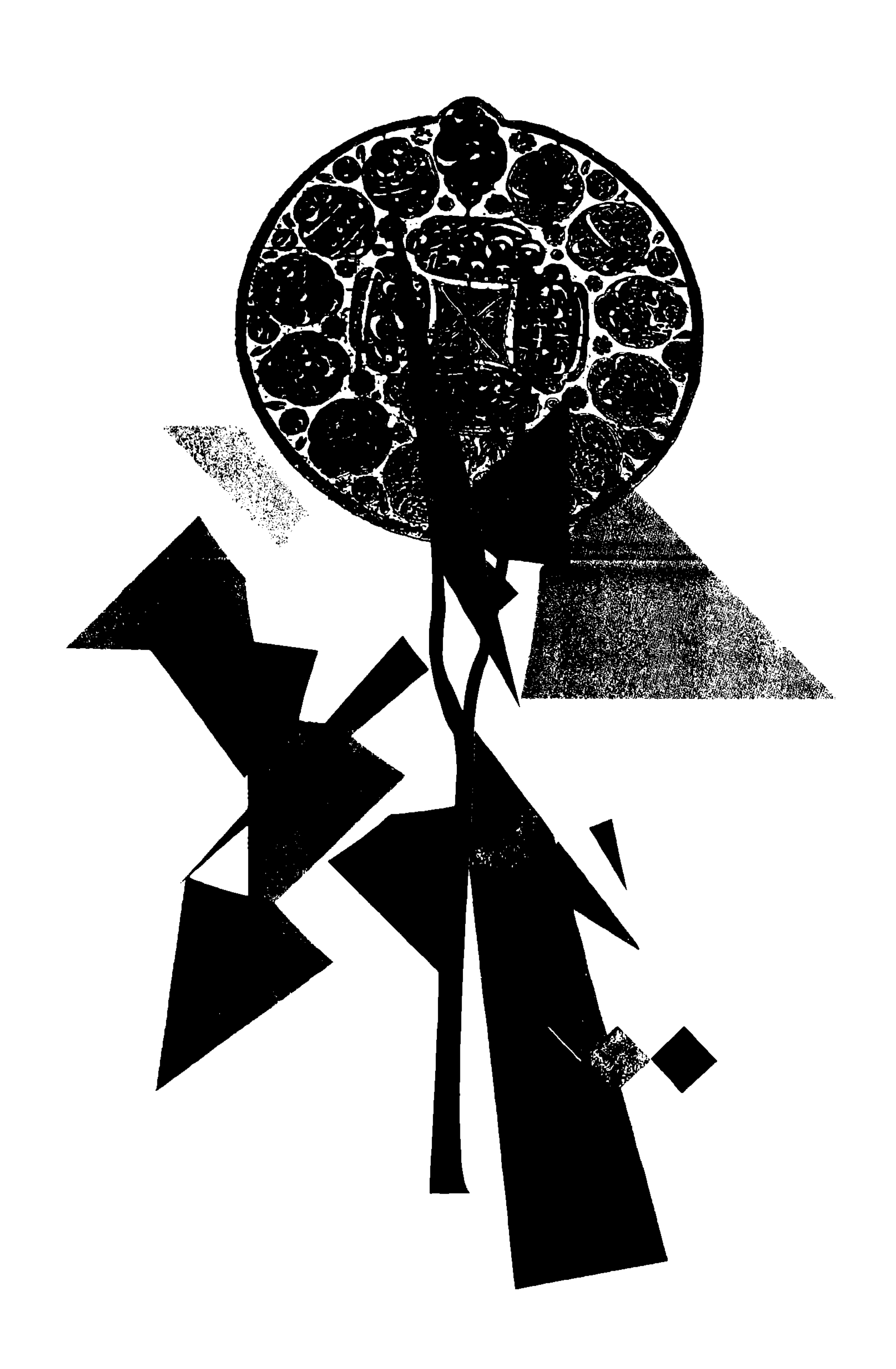


معهد المعارف الحكمية
للدراسات الدينية والفلسفية
The Sapiential Knowledge Institute
For Religious & Philosophical Studies


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

الحكمة المتعالية
والملّا صدرا

السيد محمّد الخامنئي



دار المعارف الحكميّة

الطبعة الأولى

[2014م. – 1435هـ.]

ISBN: 978-614-440-013-5

اسم الكتاب: الحكمة المتعالية والملّا صدرا

المؤلّف: السيد محمّد الخامنئي

تعريب: حيدر نجف

عدد الصفحات: 184

تصميم وإخراج: علي بحسون

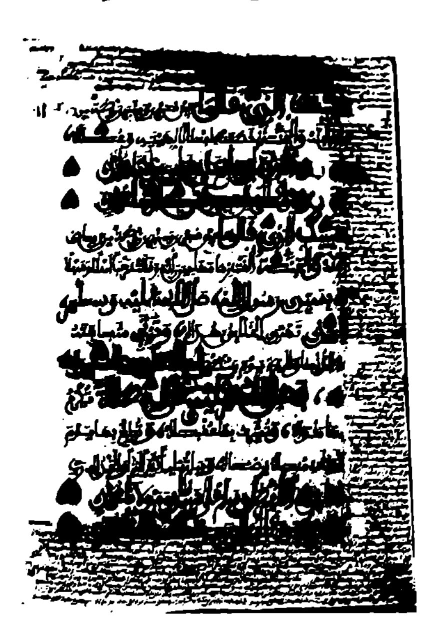
الطباعة: المريم

الكمّيّة: 1000 نسخة

الفهرس

القسم الثاني

تمهيد عام



لعل المؤشر الأبرز في الدلالة على رفعة الأمم وسمو مكانتها يتمثل في تاريخها وإسهامها في تقدم الحضارة البشرية ودورها في نشر الحكمة والعلوم مضافًا إلى سمعة علمائها وحكمائها وذيوع صيت شخصياتها العالمية الحقيقية.

وربما جاز القول إن لإيران الماضي الأكبر والأثر الأعمق والأبقى في الثقافة والحضارة العالميتين، وإن الحكمة والعلوم في العالم اليوم رغم كل تطوراتها وتحولاتها التي شهدتها عبر الأعصار ما هي ـ لدى بعض المحققين ـ إلا تراث ثقافي وحضاري تركته إيران لغيرها.

فقد كان للعلماء والشخصيات الثقافية الإيرانية على طول الخط تفوق مرموق على من سواهم، ولا زالت أسماء الفارابي، وابن سينا، والسهروردي، والطوسي، والملّا صدرا]صدر المتألهين ـ صدرالدين الشيرازي[تذكر بإكبار وإجلال في كل اصقاع العالم.

ولا مراء أن من أركان خلود الأمة وشموخها الدائم معرفتها بعظمائها واحترامهم وتعريفهم للآخرين، وأن نهوض الجيل الشاب في كل عصر من العصور بهذه المهمة المعرفية من شأنه إرشادهم إلى المنهج السليم ومساعدتهم على بلوغ أطوار النضج الروحي والمعنوي واستلهام النموذج الصالح من أولئك الأفذاذ.

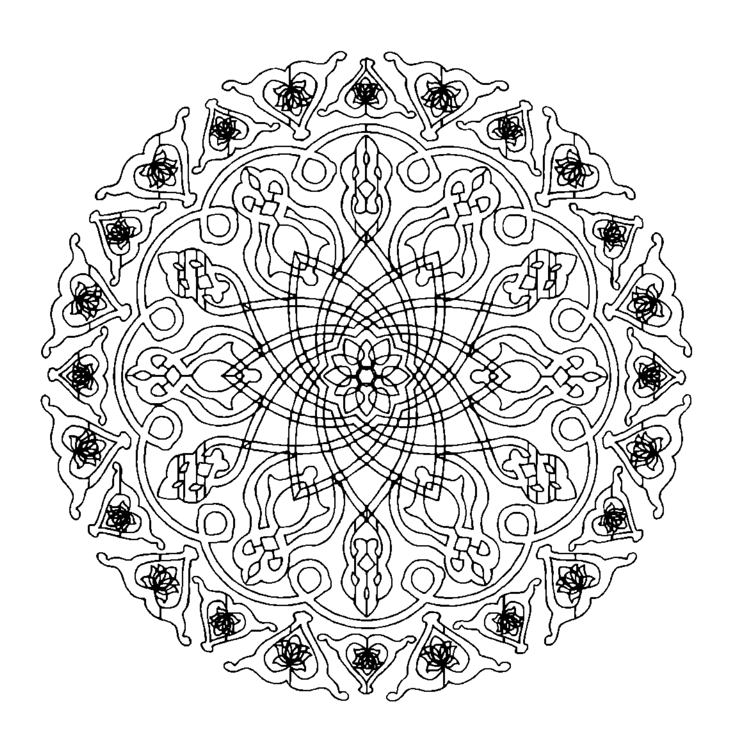
شخصية الحكيم صدر المتألهين المعروف بـ«الملّا صدرا» وهو قطب العلماء المسلمين ورأسهم لا تزال غير معروفة لحد الآن بالنحو الذي تستحقه، لذا كان من الضروري أن يصار إلى النهوض بهذه المهمة الملحّة أكثر فأكثر وتسليط الأضواء بنحو مركز على شخصية هذ الفيلسوف الكبير وعطائه العلمي.

ولحسن الحظ بذلت مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية وفرعها الدولي «سيپرين» في غضون العقد الأخير مساع في هذا السياق، فتعرف الناس في إيران وأنحاء أخرى من العالم على شخصيته ومدرسته الفريدة، وتضاعف الإقبال والشوق على مزيد من المعرفة لأفكاره ونظرياته.

وحيث إن مؤلفات الملّا صدرا كلها بالعربية (باستثناء رسالة سه أصل)، ولغته الفلسفية تجعل استيعاب مراميه ومقاصده عمليةً عسيرةً بعض الشيء، وقراءة كتابه الأسفار وغيره من كتبه الفلسفية المهمة تستلزم الكثير من الوقت، كما لا يتسنىْ سبر أغوارها من دون أستاذ، لذلك تم إعداد هذه الرسالة بحجم صغير ولغة مبسطة ومفهومة بعض الشيء ليتمكن عموم الناس من التواصل مع هذا الحكيم وخلاصة أهم منجزاته العلمية، دون اشتراط التخصص الفلسفي أو دراسة الفلسفة.

وقد كُتبت هذه الصفحات بحيث يسهل نقلها إلى لغات أخرى واستيعابها والإفادة منها في المناخات والمجتمعات غير الإيرانية وغير الإسلامية، وتمت لحد الآن ترجمتها إلى الإنجليزية والصينية والتركية وغيرها من اللغات، وصدرت وانتشرت بين المهتمين، ويجري العمل على ترجمتها إلى لغات أخرى في بلدان شتى، حيث نأمل أن نشهد قريبًا ترجمتها في أكثر من عشرة بلدان وقراءتها من قبل آلاف المهتمين بالشأن الفلسفي.

المقدمة



طبقًا للروايات الدينية وتاريخ الأديان في العالم، لم يبق البشر بلا نبي في أية برهة أو مقطع زمني، وقد كان الدين، أو الثقافة الموروثة عن الأنبياء، منهج حياة للبشر في كل العصور. ومن تعاليم الأنبياء المهمة طلب العلم و«التفكير» أو «التفكر» في العالم وفي علاقة الإنسان بالعالم وبظواهره المدهشة. كان الأنبياء يعطون الفكر الإنساني شكله الصحيح، ويمنحون الإنسانية دروس الأخلاق والقانون في علاقاتها الاجتماعية.

الفلسفة أو «الحكمة» بعبارة أصح، ما هي إلا ثمرة دروس الأنبياء التي شهدت على يد رجال الدين القدماء في فارس ـ وهم المغان ومفردها: مغ ـ وبعض مناطق الشرق والشرق الأوسط تطورات ونضجًا هائلًا وتسمى اليوم الحكمة المشرقية أو الإشراقية.

وقد تمخضت فتوحات كورش وغيره من الملوك الإيرانيين قبل 5 قرون من ميلاد المسيح عن إشاعة هذه الفلسفة على نطاق واسع، ونفوذها عن طريق تركيا وسورية الحاليتين إلى الأيونيين وأثينا وأرجاء أخرى، كما نقلها فلاسفة مثل طالس وفيثاغورس ـ الذين قصدوا إيران ومكثوا فيها مددًا من الزمن حسب معطيات التواريخ ـ إلى أنحاء العالم الغربي،

وبقيت تواصل حياتها بعد ذلك قرونًا طويلةً في روما ومصر وسورية وأصقاع أخرى رغم ظهور أرسطو ـ الذي أسس مدرسةً أخرى هي المدرسة المشّائية، ويبدو أنه حاول تفتيت المدرسة الإشراقية ـ إلى أن وصلت في القرن الثاني الهجري (الثامن المسيحي) إلى يد المسلمين.

بتعرف المسلمين على الفلسفة الإشراقية والمشّائية اليونانية، وترجمة كتب اليونان إلى العربية، شهدت الفلسفة قفزات وتطورات هائلة، ولم يمضِ قرن من الزمن حتى كان الفلاسفة الإيرانيون ـ الفارابي و ابن سينا ـ قد بلغوا بها ذروة العلياء. وفي القرون التالية تواصل هذا التطور غير المسبوق فظهر الفيلسوف الإشراقي المعروف السهروردي (549 ـ 578هـ / 1153 ـ 1191 م) والمتكلم والفيلسوف نصير الدين الطوسي (597 ـ 672هـ / 1185 ـ 1201 م) فكانا من أشهر رموز هذه الأطوار من مسار الفلسفة في إيران.

يعود الفضل في هذا التطور المميز إلى المعارف الخاصة والثقافة العقلية التي أسبغها الإسلام والقرآن والأحاديث النبوية على المسلمين، فبلغت فيها الأفكار الفلسفية ومنها معرفة الله مراحل سامقةً من الدقة والعمق، وهو ما جعل المسلمين

يطلقون من أنفسهم أفكارًا ومذاهب فلسفية (سُميت علم الكلام) ويطرحون ويناقشون القضايا الفلسفية المعقدة حتى قبل ترجمة الفلسفة وتعرّفهم عليها.

هذه الخصوصية التي امتاز بها القرآن والحديث أفصحت تارةً أخرى عن أهميتها في وقت لاحق - أي في زمن العرفاء والمتصوفة المسلمين وفيلسوفنا صدر المتألهين وأساتذته - فأدت إلى ظهور مدرستين مهمتين في تاريخ الفكر والفلسفة هما: مدرسة التصوّف ومدرسة الحكمة المتعالية (Transcendent Philosophy) التي أسسها صدر المتألهين، وعلى حد تعبير بعض المؤرخين: الفلسفة التي هاجرت من إيران إلى الغرب، عادت تارةً أخرى إلى إيران بفضل ترجمات المسلمين، ونمت وازدهرت على يد الفلاسفة الإيرانيين.

وتفاعل في البلاد المسلمة تيار تاريخي-سياسي-ديني آخر هو «الباطنية» امتد من القرن الثاني حتى القرن السابع للهجرة - أي إلى زمن المغول - وكان من الناحية المذهبية تيارًا إسلاميًا شيعيًا، ومن الزاوية العلمية فلسفيًا وحكميًا استخدم الفلسفة (والعرفان أو حكمة الإشراق أحيانًا) لمجابهة خلفاء بغداد سياسيًا وثقافيًا.

النموذج الأهم لأقطاب هذا التيار كان موسوعة فلسفية-علمية بعنوان رسائل إخوان الصفا. وقد كان كبار الفلاسفة الشيعة على اتصال بهذا التيار، وساعدوا طبعًا على تكامل الفلسفة وتنضيجها.

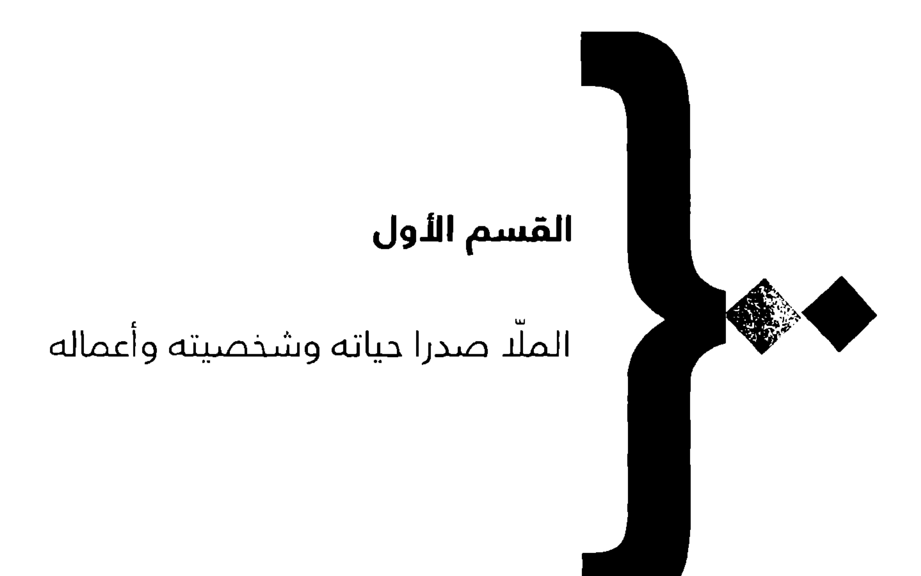
في القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادي) تطرق هذا التيار العلمي-السياسي إلى إسبانيا (الأندلس) التي كانت ذات سلطة مسلمة مستقلة عن بغداد. والواقع أن هذا التيار لجأ إلى تلك الحاضرة واستطاع النمو والتطور هناك بكل حرية كما تكن من إنتاج الفلاسفة والعرفاء والمكتبات الكبرى والمدارس والحوزات العلمية.

وقع جزء من هذا الرصيد العلمي والفلسفي الهائل بيد الأوربيين بعد فتحهم بلاد الأندلس، وانتقلت معظم الكتب إلى مكتبات البلاطات والبابوات أو إلى المدارس الأوربية آنذاك، وتُرجمت إلى اللاتينية وكانت السبب وراء النهضة العلمية الكبرى في ميادين الحقوق، والفلسفة، والمنطق، والرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، والنجوم، والطب، وحتى الأدب، والموسيقى، والعمارة، والفنون الجميلة، أي إنها أفرزت ما عرف عالميًا باسم «النهضة الأوربية».

لنعد إلى تحولات الفلسفة داخل إيران. كانت الفلسفة قد وجدت لها ملجأً آمنًا في إيران، هذا

على الرغم من أن الفقهاء غير الشيعة غالبًا ما كانوا يهاجمونها في مختلف بلدان العالم الإسلامي وقتئذ، بما في ذلك إيران، ولعل الغزالي أشهرهم على الإطلاق إذ ترك مدرسةً مناهضةً للفلسفة، بيد أن هجماته هذه ما لبثت أن جوبهت بردود سريعة. وقد كان المستهدف من هجمات الغزالي علماء الباطنية مضافًا إلى الفلاسفة ولا سيما الشيعة، لأنهم بتفاسيرهم القويمة للقرآن والنصوص الإسلامية ذهبوا إلى أن الفلسفة والتعقل وليدان طبيعيان للقرآن والحديث ومقبولان إسلاميًا، ولا يتناقضان إطلاقًا مع أصول العقيدة الإسلامية وآيات القرآن الكريم.

من هنا تحولت العديد من المدن الإيرانية المعروفة كخراسان، والري، وأصفهان، وشيراز، وغيرها إلى مراكز ازدهرت فيها الفلسفة بشكل متتابع دوري. ومن ذلك أن مدينة شيراز كانت قبل 200 عام من ظهور الملّا صدرا واحةً للفلسفة وبؤرةً يجتمع فيها كبار الفلاسفة، أما في عصره هو فحازت أصفهان على مثل هذه المركزية التي انتقلت تاليًا إلى حواضر أخرى كطهران (الري)، وقم، ومشهد (طوس في خراسان).



القسم الأول

الملّا صدرا حياته وشخصيته وأعماله

1. مدخل

شيراز من مدن إيران التاريخية الواقعة في محافظة فارس (پارس) قريبًا من أنقاض تخت جمشيد (پرسپوليس) التي هدمها وأحرقها الإسكندر المقدوني. عاش الملّا صدرا في عهد الملوك الصفويين الذين درجوا على أن يمنحوا محافظة فارس استقلالًا ذاتيًا. وقد كان أخو الملك حاكمًا لذلك الإقليم، ومن المشهور أن والد الملّا صدرا كان وزيره.

والده، الخواجه إبراهيم قوامي، كان من رجال السياسة والعلم وعلى درجة عالية من الإيمان والتدين. لكنه رغم كل ثرائه وعزه ومكانته لم يرزق ذريةً لمدة طويلة من الزمن إلى أن منّ الله عليه سنة 979هـ / 1571م بعد طول تضرع ودعاء بولد اختار له اسم محمد (صدر الدين). وصار الناس ينادون الصبي «صدرا» وحينما حاز بعد ذلك لقب «الملّا» أي «العالِم» صار اسمه «الملّا صدرا» وغلب على اسمه الحقيقي.

صدر الدين محمد (أو صدرا) كان الابن الوحيد لوزير الحاكم الصفوي في إقليم فارس الشاسع، وقد عاش ظروفًا أرستقراطيةً مثالية. العرف الدراج إذذاك

هو أن يتعلم أبناء الأشراف في داخل قصورهم على يد معلمين خصوصيين. وكان صدرا صبيًا حاد الذكاء، جادًا، متوثبًا، متطلعًا إلى المعرفة والعلم، ومكبًا على دراسته. لذلك استطاع إتقان كافة دروس الآداب واللغة الفارسية والعربية وفن الخط خلال مدة وجيزة. بل ربما تعلّم حسب العرف القديم فنون الفروسية والصيد والقتال أيضًا. وكانوا يعلّمون الصبية أيضًا شذرات من الرياضيات والنجوم وشيئًا من الطب. ومن دروسه الأخرى الفقه والحقوق الإسلامية والمنطق والفلسفة، حيث اكتسب صدرا الشاب ـ الذي لم يكن قد وصل سن البلوغ بعد ـ معارف معيّنة من هذه العلوم، إلا أن نزعته الذاتية شدته أكثر ما شدته إلى الفلسفة والعرفان.

المذكرات التي سجلها خلال فترة شبابه تشير بوضوح إلى إقباله على الأدب العرفاني ولا سيما أشعار فريد الدين العطار، وجلال الدين الرومي، وعراقي، مضافًا إلى تصوف ابن عربي.

لا مراء أن شطرًا من تعليمه كان في مدينة شيراز، بيد أن القسم الأعظم من هذا التعليم تلقاه على أغلب الظن في قزوين، العاصمة الإيرانية يومذاك، إذ إن حاكم فارس اختير بعد موت أخيه ملكًا لإيران، وانتقل طبعًا إلى العاصمة قزوين (985هـ / 1577م)

ومن المستبعد جدًا أن لا يكون وزيره ومستشاره قد انتقل معه، أو أنه انتقل معه دون أن يصطحب عائلته وولده الوحيد.

إذًا، غادر صدرا وهو في السادسة من عمره إلى قزوين مع أبيه، وانخرط في دراسة المقدمات والمراحل المتوسطة على يد الأساتذة الكثر الذين حفلت بهم قزوين في كل الحقول العلمية، وسبق أترابه في بلوغ المستويات الدراسية العليا.

تعرف الملّا صدرا في قزوين على عالمين ونابغين كبيرين هما الشيخ بهاء الدين العاملي والميرداماد، ثبتت لهما الفرادة والتميز على الآخرين لا في عصرهما وحسب، بل طوال القرون الأربعة التي أعقبتهما إلى اليوم. التحق صدرا بدروسهما ولم يلبث أن تفوق بنباهته ونبوغه على غيره من الطلبة.

لم يكن الشيخ البهائي ضالعًا في العلوم الإسلامية (خصوصًا الفقه والحديث والتفسير والكلام والعرفان) وحسب، بل كان أستاذًا بارعًا حتى في النجوم والرياضيات النظرية والهندسة والعمارة والطب وبعض العلوم الخفية، ولكن يبدو أنه لم يكن يُدرّس الفلسفة والكلام التزامًا منه بمعتقداته الصوفية.

النابغة الآخر الميرداماد كان مطلعًا على كافة علوم عصره، إلا أن مجال تدريسه الأوسع هو الفقه والحديث، والفلسفة على وجه الخصوص. كان مميزًا وقطبًا في كلا شعبتي الفلسفة الإسلامية: المشّائية والإشراقية، ويعتبر نفسه في مصاف ابن سينا والفارابي، وأستاذًا لكل أتباعهما من الفلاسفة المسلمين. اقتبس الملّا صدرا القسط الأوفر من تعليمه الفلسفي والعرفاني من الميرداماد، وكان يعده دومًا مرشده وأستاذه الحقيقي.

بانتقال عاصمة الدولة الصفوية من قزوين إلى أصفهان (1006هـ / 1598م)[1] قصدها الشيخ البهائي والميرداماد أيضًا وتلامذتهما، وأطلقوا مجالس الدرس والبحث في العاصمة الجديدة. كان عمر الملّا صدرا في ذلك الحين قرابة الـ26 سنة وقد بدأ يستغني عن الدراسة والتحصيل العلمي ويفكر بصياغة مبان فلسفية جديدة ويؤسس لمدرسته الفكرية الشهيرة.

حياة الملّا صدرا وسيرته مفعة بغموض شديد، إذ ليس من المعلوم إلى أي سنة بقي في أصفهان وإلى أين قصد بعد ذلك. يلوح أنه غادر أصفهان قبل سنة 1010هـ وعاد إلى مدينته شيراز حيث كانت أملاك

---

1 بعد سنتين من ولادة ديكارت عام 1596م.

والده وأمواله بانتظاره. ومع أنه منح كثيرًا منها للفقراء والمعوزين، إلا أن جزءًا كبيرًا منها لا يزال موجودًا في شيراز وفارس على شكل أوقاف للشؤون الخيرية.

حياته في شيراز وأسفاره التالية تشكل مقطعًا آخر من حياته سنطل عليه في الفصل اللاحق.

* * *

2ـ من الأستاذية إلى العزلة

من المحتمل جدّا أن يكون الملّا صدرا قد عاد إلى مدينته شيراز حوالي سنة (1010هـ / 1602م). كانت له أموال وممتلكات وافرة ورثها عن أبيه وربما كانت هي سبب عودته حيث توخى إدارتها والإشراف عليها.

كان قد اكتنز حتى ذلك الحين رصيدًا هائلًا من العلوم المختلفة، ولا سيما الفلسفة، وأضاف إليها إبداعاته وآرائه الجديدة، مما أهّله لمزاولة التدريس في شيراز حيث اجتمع اليه عدد كبير من الطلبة. على أن منافسيه الذين كانوا، شأنهم شأن الكثير غيرهم من الفلاسفة والمتكلمين، لا يحسنون سوى تقليد من سبقهم من الفلاسفة والعلماء، ويجدون من ناحية ثانية أن مكانتهم الاجتماعية والعلمية معرضة للخطر، اندفعوا إلى مشاكسته والإساءة إليه إما بدافع المنافحة عن آرائهم ومعتقداتهم أو بحافز من الحسد، فراحوا يستهزئون بأفكاره وتجديداته ويحطون من قدره.

لم تكن هذه السلوكيات والضغوط لتنسجم مع رقة الملّا صدرا ولطافة روحه، ومن جهة أخرى، لم يكن يسمح له إيمانه وتديّنه وتقواه بمواجهتهم

بالمثل، لذلك غادر شيراز حزينًا منقبض النفس فتوجه إلى قم التي لم تكن في حينها من المناشط العلمية والفلسفية المهمة. مدينة قم المقدسة مثوى السيدة المعصومة ابنة إمام الشيعة السابع موسى بن جعفر عليه السلام ومن حفيدات الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وأخت علي الرضا عليه السلام ثامن أئمة الشيعة. وقد دفن في هذه المدينة العديد من العلماء والشخصيات الكبيرة، وكان لها ماضيها التاريخي الحافل (أكثر من 15 قرنًا من التاريخ ويقال أن اسمها قبل الإسلام كان كوريانا)[2].

لم يسكن الملّا صدرا حتى في داخل مدينة قم، إنما قصد ضواحيها ربما لشدة الحر وسوء المناخ أو لأسباب اجتماعية نظير تلك التي عاشها في شيراز، واختار منزله في قرية تسمى «كَهَك» إذ لا تزال آثار بيته الفاخر قائمةً هناك لحد الآن.

كآبته وانكساره النفسي جعله يترك التدريس والبحث لمدة من الزمن، وكما أشار هو في مقدمة كتابه الضخم الأسفار فقد قضى أيامه تلك متعبدًا صائمًا مرتاضًا، وانتهز هذه الفرصة الإجبارية التي وفرتها له صروف الزمن ليطوي المراحل العرفانية والمراتب الروحية بسرعة أكبر، ويبلغ بذلك أرفع درجات المعنوية، بل وحتى القداسة.

---

2 رحلة الشفالية تاورنيه (بالفارسية ص 81).

على الرغم من كآبته وكسوف باله في هذه الفترة ـ التي تعدّ الفترة الذهبية في حياته بالاعتبارات الروحية والمعنوية ـ إلا أنه استطاع الرقيّ إلى مراتب الكشف والشهود الغيبي، والاطلاع على الحقائق الفلسفة لا بأدواته الذهنية المألوفة، بل ببصيرته القلبية، الأمر الذي أهّله لاستكمال مذهبه الفلسفي. تواصلت هذه العزلة والإقلاع عن التدريس والتأليف إلى أن جاءه الأمر في أطوار كشوفه وشهوده الغيبي بالعودة إلى المجتمع والعمل في التأليف والتدريس وإشاعة مذهبة وأفكاره.

إذا كان أوان صمته وعزلته قد استمر لخمسة أعوام، يكون قد كسر حاجز الصمت في عام (1015هـ / 1607م) وعاود مصاحبة القلم والكتابة وانهمك في تأليف عدة كتب منها موسوعته المعرفية الكبرى الأسفار[3] التي فرغ في تلك البرهة من جزئها الأول الخاص بمباحث الوجود.

في 1040هـ / 1632م لم يكن قد عاد إلى شيراز بعد، وإنما مكث في مدينة قم فأوجد فيها حوزةً فلسفيةً خرّج منها العديد من التلامذة وكان مكبًا طوال هذه المدة على كتابة أعماله المعروفة أو الرسائل التي وضعها للرد على فلاسفة زمانه.

---

3 استغرق تأليف هذا الكتاب زمنًا طويلًا حتى أن جزءه الأخير تمّ في أواخر حياة المؤلف.

الفيّاض اللاهيجي والفيض الكاشاني كانا أشهر تلامذته، وتزوج كل منهما بإحدى بناته ونشطا في إشاعة مذهبه الفلسفي وسنأتي على شرح مؤلفاته في القسم الخاص بتعريف نتاجاته.

عاد صدر المتألهين إلى شيراز نحو سنة (1039ـ 1040هـ/1632م). ويعتقد فريق من الباحثين أن عودته هذه كانت استجابةً لدعوة حاكم فارس آنذاك «اللهوردي خان» بعد أن فرغ من إكمال المدرسة التي شرع والده «إمام قلي خان» ببنائها، وصارت جاهزةً لتدريس الفلسفة. وحيث إن علاقة مودة وإعجاب مسبقة كانت تربط هذا الحاكم بالملّا صدرا، فقد دعاه لإدارة المدرسة علميًا.

في شيراز أيضًا، طفق الملّا صدرا يدرّس الفلسفة والتفسير والحديث، وتخرّج على يديه التلاميذ والعلماء. يلوح من كتابه سه أصل (الأصول الثلاثة) ـ الذي وضعه باللغة الفارسية في شيراز خلال تلك الآونة على ما يبدو، وهاجم فيه علماء عصره من فلاسفة ومتكلمين وفقهاء هجومًا عنيفًا ـ أنه كان في تلك الفترة أيضًا عرضةً للضغوط والهجمات والعداء من قبل علماء شيراز مثلما سبق أن كان حاله في الدورة الأولى من إقامته بشيراز، لكنه أصبح أكثر مقاومةً وجلادةً هذه المرة، وقرر أن يصمد بوجه الضغوط ويكرّس مذهبه ويعرفه وينشره.

من الجوانب اللافتة في حياة الملّا صدرا الزاخرة بالأحداث، أسفاره لزيارة الكعبة في مكة المكرمة وأداء عبادة الحج والعمرة. كتبوا في سيرته أنه توجه سبع مرات (لاحظوا العدد المقدس سبعة) إلى هذا السفر العبادي، ماشيًا على رجليه على أغلب الظن. ورغم إمكانية القيام بهذا السفر حاليًا بواسطة الطائرات إلا أنه لا يزال سفرًا محفوفًا بشتى الصعاب وألوان العناء، أما قبل 400 سنة فكانوا يسافرون على ظهور الخيل والإبل عبر طرق الحجاز الصحراوية المقفرة، لذا كان سفر الحج آنذاك ضربًا من الرياضة.

كانوا يتوجهون إلى هذه الرحلة في صورة قوافل حجاج كبيرة، وربما مات البعض في الطريق من الحر أو العطش أو التعب. وهكذا فإن قطع آلاف الكيلومترات من الطرق العصيبة مشيًا على الأرجل كان بلا شك عمليةً ذات صعوبات مضاعفة وتتطلب مزيدًا من قوة الإرادة والإيمان.

لأجل أن يكون الملّا صدرا قد أدى هذه الرياضة إلى جانب رياضاته الأخرى، فقد بادر للقيام بها سبع مرات، وأخيرًا، حينما كان في طريقه إلى مكة المكرمة لزيارة الكعبة مرض في مدينة البصرة (في أرض العراق) ووافاه الأجل تاركًا الدنيا للمتهافتين عليها.

كانت رحلته ـ إذا انطلق من شيراز ـ تمر عبر الساحل الشرقي للخليج الفارسي لتنتقل إلى ساحله الغربي عبر ميناء البصرة في العراق الذي كان آنذاك جزءًا من إيران.

المشهور أن سنة وفاة الملّا صدرا هي 1050هـ / 1640م، لكننا نعتقد أن الصواب هو وفاته سنة 1045هـ / 1635م، فهذا ما سجله في مذكراته حفيده محمد علم الهدى أحد أعلام العلم في زمانه ونجل العلامة الفيض الكاشاني، ومما يؤيد ذلك الانقطاع الفجائي في بعض مؤلفاته وبقاؤها ناقصةً في حدود 1044هـ / 1634م ومنها تفسيره للقرآن وشرحه لأصول الكافي للمحدث الكليني.

توفي الملّا صدرا في البصرة، وقد حمله الشيعة حسب تقاليدهم إلى مدينة النجف (في العراق) مثوى الإمام علي عليه السلام خليفة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وابن عمه وصهره وإمام الشيعة الأول، ودفنوه حسب رواية حفيده العلامة علم الهدى في الجانب الأيسر للصحن العلوي الشريف.

* * *

3ـ أساتذته

كان الملّا صدرا أستاذًا ضالعًا في جميع علوم زمانه رغم أنه لم يكن مهتمًا لغير فلسفته الخاصة، وكما ذكرنا فقد تتلمذ منذ طفولته على يد خيرة الأساتذة بسبب المكنة المالية والمعنوية لوالده وعائلته.

تتلمذ في قزوين على يد أستاذين كبيرين هما الشيخ بهاء الدين والميرداماد، وعند نقل العاصمة سنة 1006هـ/ 1596م إلى أصفهان، هاجر بدوره إليها مع أستاذيه الشيخ بهاء الدين العاملي والميرداماد فأكمل دراساته العليا في الفلسفة وخاض في البحوث المعمقة حول قضايا الفلسفة في عصره، وبسبب موهبته الفذة وذهنه الوقاد ومعلوماته الغزيرة استطاع صياغة أصوله ومبانيه الخاصة في العلوم العقلية والمنطق والعرفان، فتنامت شيئًا فشيئًا بذرة مدرسته المميزة المسماة «الحكمة المتعالية» إلى أن أينعت وسمقت.

المنفعة العلمية الأكبر التي استقاها الملّا صدرا كانت من أستاذيه هذين، لذا من المناسب أن نتعرف على هذين العالمين الفذين بعض الشيء.

1. الشيخ بهاء الدين العاملي

رغم أن الشيخ بهاء الدين (953 ـ 1030هـ) ليس أول أساتذة الملّا صدرا، لكن يظهر أنه أهم أساتذته المؤثرين في بناء شخصيته الروحية والاخلاقية والعلمية.

وهو ابن أحد فقهاء لبنان اسمه الشيخ حسين ابن الشيخ عبد الصمد العاملي. ومدينة جبل عامل إحدى المدن الشمالية الشيعية في سورية التي كانت خاضعةً حينها للسلطة العثمانية المتجبرة. وقد هرب الكثير من فقهاء الشيعة وعلمائهم من جور العثمانيين ومذابحهم ولجأوا إلى إيران الصفوية. وفد الشيخ بهاء الدين وهو في السابعة من عمره (أو الثالثة عشرة) إلى إيران مع والده. وتبوّأ أبوه موقع «شيخ الإسلام» في مدينة هرات بخراسان، وكان منصبًا معنويًا رفيعًا في ذلك الحين، فعكف ولده بهاء الدين على تحصيل العلم في إيران، وسرعان ما نبغ فكان أحد كبار العلماء ومشاهيرهم.

أحاط هذا الرجل بعلوم جمّة من فقه وتفسير وحديث وأدب ورياضيات وهندسة ونجوم وما إلى ذلك، ورويت عنه حكايا مدهشة جعلته أشبه بشخصية أسطورية لا مثيل لها طوال ألف عام من تاريخ العلم في الإسلام، بحيث أمكن مقارنته بفيثاغورس أو هرمس في تاريخ العلوم اليونانية.

2. الميرداماد

مير محمد باقر الحسيني المعروف بالميرداماد أحد أكبر علماء عصره في الفلسفة المشّائية والإشراقية والعرفان، وكان إلى ذلك أستاذًا متضلعًا في الفقه والحقوق الإسلامية. والده أيضًا كان من الفقهاء وينحدر من منطقة أسترآباد (گرگان الحالية)، درس خلال شبابه في حوزة خراسان العلمية ثم صاهر العالم اللبناني المعروف الشيخ علي الكركي المشهور بالمحقق الثاني والمستشار الأعظم للسلطان الصفوي، ولهذا لقب بـ«داماد» أي «الصهر» أو «العريس».

ذكر البعض تاريخ ميلاده عام 969هـ (1562م) ولكن لم تتوفر لحد الآن وثيقة مؤكدة تصدّق هذه الرواية.

ولد محمد باقر في خراسان وقضى فترة صباه في مشهد (مركز محافظة خراسان)[4] وسرعان ما بلغ أعلى مراتب العلم والمعرفة بسبب نبوغه، وبعد انتقاله إلى قزوين (عاصمة الصفويين آنذاك) لمتابعة دراسته، ذاع صيته وما لبث أن تولى موقع الأستاذية هناك.

ومع تحول العاصمة الصفوية من قزوين إلى أصفهان سنة 1006هـ (1596م) نقل الميرداماد حوزته وتدريسه إلى أصفهان، وانتفع الملّا صدرا من

---

4 تاريخ عالم آراي عباسي، جزء 1، الصفحة 146، تذكرة خلاصة الأشعار، تقي الدين الحسيني الكاشاني، أحوال الميرداماد.

دروسه إلى أقصى الحدود طوال سنوات إقامته في أصفهان، ولم تنقطع علاقته العلمية بهذا الأستاذ القدير أبدًا. توفي الميرداماد عام 1041هـ (1631م) أثناء رحلة له إلى العراق بعد مرض ألمَّ به.

يذكر للملّا صدرا أستاذ آخر اسمه الميرفندرسكي، وهو مير أبو القاسم الأسترآبادي المعروف بالميرفندرسكي الذي عايش الميرداماد مدةً من الزمن في أصفهان، وقضى فترة من عمره في الهند بين المرتاضين والزرادشتيين واقتبس علومهم.

ولم يعثر على وثيقة تؤكد تتلمذ الملّا صدرا على يديه رغم شهرة ذلك، فمدرسة الميرفندرسكي التي روّج لها تلاميذه كالملّا رجب علي التبريزي تقف على النقيض تمامًا من مذهب الملّا صدرا.

* * *

4. أبناؤه وتلاميذه

تاريخ زواج الملّا صدرا غير معروف على وجه التحديد، ومن المتحمل جدًا أنه تزوج في حوالي الأربعين من عمره، وكانت سنة ولادة أول أبنائه 1019هـ (1609م).

أبناؤه

له خمسة من الأبناء، ثلاث بنات وولدان، هم على التوالي:

1. أم كلثوم، ولدت عام 1019هـ (1609م).
2. .إبراهيم، ولد عام 1021هـ (1611م).
3. زبيدة، ولدت سنة 1024هـ (1614م).
4. نظام الدين أحمد، ولد عام 1031هـ (1621م).
5. معصومة، ولدت سنة 1033هـ (1623م).

أ. ولداه

الميرزا إبراهيم واسمه الرسمي «شرف الدين أبو علي إبراهيم بن محمد»، ولد سنة 1021هـ (1611م) في شيراز كما يقال. وكان أحد علماء عصره، ومن الفلاسفة والفقهاء والمتكلمين والمفسرين ذوي المعرفة بالعلوم الأخرى كالرياضيات.

له كتاب عنوانه العروة الوثقى في تفسير القرآن وشرح لكتاب الروضة تأليف الفقيه اللبناني المعروف بالشهيد. وتنسب إليه كتب أخرى في الفلسفة.

نجله الآخر أحمد ولد عام 1031هـ (1621م) في كاشان وتوفي سنة 1074هـ (1664م) في شيراز. وكان بدوره فيلسوفًا وأديبًا وشاعرًا تنسب إليه كتب عدة.

ب. البنات

أكبر بنات الملّا صدرا أم كلثوم كانت عالمةً وشاعرةً وعابدةً وامرأةً ذات زهد وورع، تزوجها الملّا عبد الرزاق اللاهيجي (تلميذ الملّا صدرا المعروف).

ابنته الثانية زبيدة هي زوجة الفيض الكاشاني (تلميذ الملّا صدرا أيضًا) أنجبت أبناءً بررةً وعُرفت كذلك بالعلم والأدب والشعر. أما ابنته الثالثة معصومة فكانت ولادتها في شيراز سنة 1033هـ (1623م) واشتهرت هي الأخرى بالعلم والأدب والشعر. وتزوجت أيضًا بواحد آخر من تلاميذ والدها يدعى قوام الدين محمد نيريزي. وذكر فريق من الباحثين أن زوجها شخص آخر من تلاميذ الملّا صدرا اسمه الملا عبد المحسن كاشاني.

تلاميذه

رغم طول الأمد الذي قضاه الملّا صدرا في تدريس الفلسفة والتفسير والحديث، ومن ذلك الأعوام الخمسة أو العشرة الأخيرة من عمره في شيراز (1040 إلى 1045 أو 1050هـ) وما يناهز العشرين عامًا من أواسط عمره قضاها في قم (1020 إلى 1040هـ) وربما بضعة أعوام قبل ذلك في شيراز أو أصفهان، بيد أن التاريخ لا يذكر له تلاميذ ما خلا أشخاصًا معدودين.

لا ريبة أن فلاسفة وعلماءً كبارًا برزوا من بين تلاميذه، لكن الغريب حقًا أن أسماءهم لم تعرف أو أنها قد تكون معروفةً في زمانهم لكنها لم تصلنا في هذا العصر، وربما كان مرد ذلك إلى ضعف الأواصر بين حيواتهم وحياة أستاذهم الملّا صدرا.

يُذكر له عشرة تلاميذ اشتهروا وعرفت أسماؤهم، وأشهرهم الفيض الكاشاني والفيّاض اللاهيجي.

1. الفيض الكاشاني

اسمه محمد بن المرتضى ولقبه محسن، وقد اشتهر بالفيض وذاع صيته كعالم متبحر في الفقه والحديث والأخلاق والعرفان. والده كان من علماء كاشان. توجه الفيض في العشرين من عمره إلى أصفهان (عاصمة إيران ذلك الحين) ثم إلى شيراز، واغترف من علوم زمانه، إلى أن غادر إلى قم التي كان

للملّا صدرا فيها حوزة تدريسية واسعة النطاق. وبعد التعرف على الملّا صدرا مكث يدرس عنده عقدًا كاملًا من الزمن (إلى حين رجوع الأستاذ إلى شيراز) وتزوج ابنته، بل ورافقه إلى شيراز وبقي هناك سنتين، إلا أنه بسبب بلوغه آنذاك وهو في الأربعين من العمر مرتبة العالم القدير الجامع للمعارف، عاد إلى مدينته كاشان وأقام فيها حوزةً دراسيةً.

وفضلًا عن تخريجه العديد من التلاميذ طوال حياته، وضع كتبًا عدةً في الفقه والحديث والأخلاق والعرفان. منهجه في علم الأخلاق جعل البعض يلقبه بالغزالي الثاني رغم أنه يفوق الغزالي الطوسي بدرجات في ذوقه العرفاني وعمقه العلمي.

وكان الفيض شاعرًا ترك ديوانًا باللغة الفارسية فيه قصائد عرفانية وأخلاقية محببة، معظمها من طراز الغزل «القصائد الغنائية».

في أخريات أيامه دعاه الملك الصفوي (المسمى شاه صفي) لإمامة الجمعة في أصفهان، لكنه لم يوافق على تولّي هذه المهمة وعاد إلى مدينته. بيد أن إلحاح الملك الصفوي التالي (شاه عباس الثاني) أعاده إلى أصفهان وكان ذلك بعد سنة 1052هـ على المحتمل.

ألّف الفيض أكثر من مئة مجلد، ومن كتبه الشهيرة: المفاتيح في الفقه، الوافي في الحديث، الصافي والأصفى في تفسير القرآن الكريم، عين اليقين وكذلك أصول المعارف في الفلسفة والعرفان، المحجة البيضاء في الأخلاق، وكلها باللغة العربية، ويعد كل واحد منها ذا أهمية في بابه.

أنجب ستة أبناء منهم العالم والمؤلف الشهير محمد علم الهدى، وتوفي الفيض سنة 1091هـ (في سن الـ84 على ما يبدو) وهذا ما نقش على شاهدة قبره.

2. **الفيّاض اللاهيجي**

اسمه عبد الرزاق ابن علي اللاهيجي، وقد لُقّب بالفياض، واشتهر خصوصًا بالفلسفة والكلام، وكان من شعراء زمانه المجيدين.

قضى هزيعًا من عمره في مدينة مشهد (مركز محافظة خراسان) يطلب العلم، وتوجه نحو سنة 1030هـ أو بعدها بقليل إلى قم ليتعرف هناك على حلقة تدريس الملّا صدرا ويكون أحد تلاميذه الأوفياء، وقد تزوجت ابنته قبل عودة الأستاذ إلى شيراز (ربما في حدود 1035هـ).

خلافًا لصاحبه الفيض الكاشاني، لم يرافق الفيّاض أستاذه إلى شيراز. وربما أبقاه أستاذه خلفًا له في موقعه التدريسي في قم طالبًا إليه مواصلة مشروعه في هذه المدينة.

الفياض فيلسوف ضالع يظهر أحيانًا كعالم كلام من أتباع نصير الدين الطوسي مؤلف تجريد الكلام. أضف إلى ذلك أنه كان صاحب موهبة شعرية وأدبية وأحد الشعراء المرموقين في عصره، إذ ترك لنا ديوانًا من اثني عشر ألف بيت منوعة فيها القصائد والغزليات والرباعيات[5].

وكان أحد الشخصيات الأثيرة والمحترمة لدى الملك ورجال الدولة الصفوية، وله أيضًا علاقاته الودية الواسعة مع الناس، بيد أنه في حقيقة الأمر كان زاهدًا معتزلًا نزيهًا غير آبه لزخارف الدنيا وبهارجها... هذا هو رأي معاصريه فيه[6].

وضع اللاهيجي كتبًا في الفلسفة والكلام من أهمها: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، وجوهر المراد في علم الكلام بلغة مبسطة، وشرح كتاب هياكل النور للسهروردي، وحاشية على شرح الإشارات، وغير ذلك من الكتب والرسائل، مضافًا إلى ديوان شعره.

وكان له ثلاثة أولاد على الأقل، صاروا جميعًا من العلماء المعروفين في عصرهم. ابنه الكبير الملا حسن اللاهيجي خلف والده في قم و تولّى موقع الأستاذية. ذكروا أن عمره بلغ السبعين وأن وفاته كانت عام 1072هـ في قم حيث دفن هناك.

---

5 من أساليب الشعر الفارسي وقوالبه م.

6 التذكرة، نصر آبادي، جزء 1، الصفحة 226.

3. الملّا حسين التنكابني

من تلاميذ الملّا صدرا المشهورين أيضًا الملّا حسين التنكابني أو الگيلاني. تنكابن من مدن محافظة مازندران الواقعة على ساحل البحر شمال إيران[7]، والتي أنجبت العديد من الفلاسفة والعلماء المرموقين.

يلفّ الغموض حياته بنحو كبير، بيد أن المقطوع به هو تضلّعه في مذهب الملّا صدرا وفي تدريس الفلسفة والعرفان. موته أو استشهاده حدث بطريقة محزنة ومأساوية، ففي سفر الحج وزيارة الكعبة (بمدينة مكة في الحجاز ـ العربية السعودية حاليًا) احتضن جدران الكعبة بطريقة عاشقة وهو في ذروة اختلاجاته العرفانية وراح يمسح خده عليها، إلا أن عوام الناس تصوروا أنه يهين الكعبة، لذلك هاجموه وأشبعوه ضربًا فتوفي بمكة إثر هذه الحادثة.

ترك عدة كتب في الفلسفة، وكانت وفاته عام 1105هـ (1695م).

4. حكيم آقاجاني

الحكيم الملّا محمد آقاجاني ذكروه أيضًا في عداد تلامذة الملّا صدرا. وحياته هو الآخر يغلّفها الغموض، حيث يعود القسط الأكبر من شهرته لشرحه الذي وضعه عام (1071هـ/1661م) لكتاب الميرداماد (أستاذ الملّا صدرا) العسير والمهم في الوقت نفسه.

---

7 بحر مازندران الذي يسميه الغربيون Caspian أو بحر قزوين

5. مؤلفاته وأعماله

الملّا صدرا من الفلاسفة الغزيرين. فمع أنه لم يكتب شيئًا في غضون فترة اعتزاله وتعبده، وكان عقب ذلك مشغولاً على الدوام بتدريس وتنشئه طلاب الفلسفة المتوافدين عليه من شتى أنحاء إيران، إلا أنه لم يفوت أية فرصة ممكنة، سواء في حضر أو في سفر، لكتابة الرسائل المختصرة والمفصلة في الفلسفة وبأشكال وقوالب شتى. لذلك أبدع منظومةً فلسفيةً متنوعة، وجد مفيدة، ومبرهنة، وذات صور وأهداف مختلفة.

بعض كُتبه يمكن تصنيفها في عداد الكتب الدراسية، فهي ملائمة جدًا للدراسات التمهيدية (المقدمات) أو التكميلية العميقة في الفلسفة والعرفان من منظور مدرسته الفلسفية الخاصة المعروفة بـ«الحكمة المتعالية». وبعضها الآخر وضعه لشرح وإثبات نظرياته الخاصة. ويتاح تبويب عدد من كتبه في حقول الأخلاق والآداب الإنسانية.

خصص صدر المتألهين شطرًا غير قليل من أعماله لتفسير القرآن الكريم، ومع أن الأجل لم يمهله كي يشرح كامل القرآن بطريقة فلسفية عرفانية، بيد أن ما استطاع كتابته يمتاز بخصائص تجعله في مصاف التفاسير الفذة.

لمّا كان الملّا صدرا محدّثًا متخصصًا في الأحاديث والروايات المنقولة عن نبي الإسلام صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام، فقد أنتج عملًا مهمًا في علم الحديث هو شرح كتاب الكافي الشهير من تأليف الكليني الرازي، حيث شرح قسم «الأصول» منه ولم يتمّه ربما بسبب وفاته.

وله أيضًا كتابان في المنطق هما تنقيح المنطق ورسالة التصور والتصديق.

كتبه المعروفة المطبوعة هي:

1. الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية

تبدأ مباحث الكتاب بقضايا الوجود والماهية، ثم تنتقل لمبحث الحركة والزمان، وكذلك الإدراك والجوهر والعرض. ويختص أحد أقسامه بإثبات وجود الله وصفاته، وينتهي ببحوث النفس الإنسانية ومواضيع الموت والمعاد. الإبداع الملحوظ بشكل خاص في هذا الكتاب المهم واللافت هو أن موضوعاته موزعة على أربع مراحل من السير والسلوك الروحي المعنوي لدى العرفاء، وقد اعتبر المؤلف كل مرحلة منها سفرًا. إذًا، كما أن العارف في سيره يسافر في المرحلة الأولى من نفسه والخلق إلى الله، وفي المرحلة الثانية والثالثة من الله إلى الله (من ذات الله إلى صفاته وأفعاله) وفي المرحلة

الرابعة من الله إلى خلقه وعباده، كذلك يتحرك هذا الكتاب من الموجودات ليصل إلى الآخرة والله والناس المحشورين في الآخرة. يقع أصل الكتاب في أربعة مجلدات كبيرة (من القطع الرحلي) وقد طبع في تسعة مجلدات من القطع الكبير، وأعيدت طباعته عدة مرات[8].

يمثل هذا الكتاب في حقيقته موسوعةً فلسفيةً ومجموعةً ثرّةً لقضايا الفلسفة الإسلامية الهامة مرفقةً بآراء الفلاسفة القدماء من زمن فيثاغورس إلى عهد الملّا صدرا ومعالجاتها ببراهين متينة غير مسبوقة، لهذا نراه يُعتمد كمادة دراسية في المستويات الفلسفية العليا بالحوزات العلمية.

أنجز هذا الكتاب بشكل تدريجي من نحو سنة 1015هـ (1605م) واستمر تأليفه إلى ما بعد 1040 (1630م) أي إنه استغرق ما يقارب الخمسة وعشرين عامًا.

2. تفسير القرآن

بادر الملّا صدرا على امتداد حياته وبمناسبات مختلفة إلى تفسير بعض سور القرآن الكريم. وفي العقد الأخير من عمره شرع بتفسير القرآن من أوله ليدخل تفاسيره السابقة في تفسير كامل واحد، بيد أن الأجل لم يمهله. وفيما يلي أسماء السور التي فسرها بحسب الترتيب الزمني التقريبي لتفسيرها:

---

8 آخر وأكمل الطبعات كانت بتصحيح نقدي، وصدرت عن دار نشر مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية في العاصمة الإيرانية طهران.

1. سورة الحديد، 2. آية الكرسي، 3. سورة السجدة، 4. سورة الزلزال، 5. آية النور، سورة يس، سورة الطارق، 6. سورة الأعلى، 7. سورة الواقعة، 8. سورة الفاتحة، 9. سورة الجمعة، 10. سورة البقرة.

تعد كل واحة من هذه التفاسير كتابًا مستقلًا في اللوائح الموجودة لأعمال الملّا صدرا، غير أننا ذكرناها هنا تحت عنوان واحد هو تفسير القرآن. وله كتابان آخران حول القرآن هما مفاتيح الغيب وأسرار الآيات يمكن اعتبارهما مقدّمةً أو فلسفةً لتفسير القرآن.

3. شرح الهداية

وهو شرح لكتاب بعنوان الهداية وضعه مؤلفه على منهج الفلسفة المشّائية لتعريف الطلاب بمقدمات هذه الفلسفة، إلا أنه أضحى اليوم مهجورًا إلى حد كبير.

4. المبدأ والمعاد

عنوانه الآخر الحكمة المتعالية ويتسنى اعتباره خلاصةً للنصف الثاني من الأسفار. وُضع هذا الكتاب من دون تلك المباحث التي وجد الملّا صدرا أنها لا تنفع طالب العلم في شيء. ولما كان الاعتقاد الباطني للمؤلف هو أن الفلسفة معرفة بداية العالم ونهايته، فقد اختار له عنوان المبدأ والمعاد، وتدور معظم موضوعاته حول قضايا التوحيد والمعاد، ويعد من الكتب المهمة لمؤلفه.

5. المظاهر الإلهية

كتاب يشبه المبدأ والمعاد لكنه أصغر حجمًا، أي إنه كتاب مبسط يسير hand book للتعرف على فلسفة الملّا صدرا.

6. حدوث العالم

حدوث العالم قضية فلسفية معقدة ناقشها كثير من الفلاسفة. وقد أورد فيها الملّا صدرا آراء الحكماء السابقين لسقراط واللاحقين له مضافًا إلى طروحات بعض الفلاسفة المسلمين، وقدم رأيه الحاسم فيها انطلاقًا من نظرية الحركة الجوهرية.

7. إكسير العارفين

وهو كتاب عرفاني تربوي كما يظهر من عنوانه.

8. الحشر

موضوع هذا الكتاب كيفية حشر المخلوقات يوم القيامة، وقد شرح فيه المؤلف لأول مرة نظرية حشر الحيوانات والأشياء يوم القيامة.

9. المشاعر

كتاب صغير حول الوجود وما يتعلق به من موضوعات. وهو كتاب مركّز وعميق نقله البروفيسور هنري كوربان إلى الفرنسية وقدم له، وتُرجم مؤخرًا إلى الإنجليزية أيضًا.

10. الواردات القلبية

يتضمن عرضًا مجملًا لمسائل فلسفية مهمة، ويبدو أنه لائحة بالإلهامات والإشراقات الإلهية الهابطة على قلبه طوال حياته.

11. إيقاظ النائمين

كتبه في العرفان النظري والعملي وعلم التوحيد، وهو ذو طابع إرشادي تربوي يهدف إلى إيقاظ النائمين.

12. المسائل القدسية

كتيب يتناول في معظمه مباحث الوجود في الذهن وعلم المعرفة. وفي مثل هذه المباحث يزاوج الملّا صدرا عادةً بين علم المعرفة وعلم الوجود.

13. العرشية

أو الحكمة العرشية كتاب آخر من الكتب غير البرهانية التي تستعرض مذهب الملّا صدرا، يثبت فيه المبدأ والمعاد بطريقة فهرسية كما في كتاب المظاهر. ترجمه البروفيسور جيمز وينستون موريس إلى الإنجليزية وكتب له مقدمةً مفيدة.

14. الشواهد الربوبية

كتاب فلسفي يعتمد المنهج الإشراقي، ويمكن أن نلاحظ فيه آراء المؤلف ومعتقداته خلال أطواره الفكرية الأولى.

15. شرح الشفاء

وهو شرح لجانب من مباحث الإلهيات في كتاب الشفاء لابن سينا دُوّن على شكل هوامش أو «تعليقات» أفصح فيها الملّا صدرا عن آرائه.

16. حاشية على شرح حكمة الإشراق

وهو أيضًا «تعليقة» وشرح هامشي على كتاب حكمة الإشراق للسهروردي وشرحه الذي وضعه قطب الدين الشيرازي، والكتاب على درجة كبيرة من العمق والفائدة.

17. اتحاد العاقل والمعقول

رسالة سردية في شرح الإثبات الفلسفي لنظرية صعبة لم يسبقه أحد إلى إثباتها والبرهنة عليها.

18. أجوبة المسائل

عدة رسائل أجاب فيها الملّا صدرا بطريقة فلسفية على جملة أسئلة طرحها عليه فلاسفة عاصروه. ويشمل هذا العنوان ما لا يقل عن ثلاث رسائل.

19. اتصاف الماهية بالوجود

رسالة تعالج قضية الوجود وملابسات علاقته بالماهية، وقد حررها المؤلف بطريقة سردية متصلة.

20. التشخص

رسالة تبين مسألة التشخص وعلاقته بالوجود وأصالة الوجود، وهي من المباني الخاصة للملّا صدرا.

21. سريان نور الوجود

رسالة يشرح فيها المؤلف كيفية نزول أو سريان الوجود من المصدر الحقيقي والأصلي على الموجودات (الماهيات).

22. لِمّية اختصاص المنطقة

رسالة في المنطق وبيان سبب الشكل الخاص لمنطقة الأفلاك.

23. خلق الاعمال

في قضايا الجبر والاختيار لدى الإنسان.

24. القضاء والقدر

في شرح مسألة القضاء والقدر.

25. زاد المسافر

(وربما كان نفسه زاد السالك) في إثبات المعاد والآخرة بأدوات فلسفية.

26. شواهد الربوبية

لا صلة لهذه الرسالة بكتاب الشواهد الربوبية، إنما هي لائحة بنظرياته وأفكاره الخاصة التي استطاع إضفاء شكل فلسفي عليها.

27. المزاج

حول حقيقة المزاج في الإنسان وعلاقته بالبدن والروح.

28. متشابهات القرآن

وهي رسالة تعالج آيات من القرآن الكريم لها معان خفية ومعقدة. تُعد هذه الرسالة فصلًا من كتاب مفاتيح الغيب.

29. أصالة جعل الوجود

حول الوجود وأصالته في مقابل الماهية.

30. الحشرية

في شرح أحوال ما بعد الموت ونشور الناس وحضورهم يوم القيامة وثواب الجنة وعقاب الجحيم.

31. الألفاظ المفردة

قاموس صغير لشرح كلمات القرآن.

32. رد شبهات إبليس

استعراض سبع من شبهات الشيطان والرد عليها.

33. سه أصل (الأصول الثلاثة)

وهو كتابه الوحيد باللغة الفارسية الذي تعرض فيه بذريعة الأصول الأخلاقية الثلاثة الرئيسة، لموضوعات أخلاقية وتربوية تخص العلماء، وقدم فيه النصح والموعظة لفلاسفة زمانه.

34. كسر أصنام الجاهلية

بمعنى تحطيم أصنام عهد البربرية والجاهلية البشرية، ومراده إدانة وفضح المتصوفة عديمي التقى.

35. التنقيح

كتاب مناسب للتعليم يستعرض المنطق الصوري بشكل مختصر ومضغوط.

36. التصور والتصديق

كتاب حول قضايا فلسفة المنطق والبحث في مقولتي التصور والتصديق.

37.ديوان شعر

ترك فيه الملّا صدرا أشعارًا علمية وعرفانية باللغة الفارسية.

38. مجموعة مذكراته العلمية ـ الأدبية

لما كان الملّا صدرا في شبابه كثير المطالعة للكتب الفلسفية والعرفانية، وحيث إنه بسبب موهبته الشعرية كان ملازمًا تواقًا لدواوين الشعراء، فقد ترك عن بدايات شبابه مذكرات مقتضبة لأشعار العلماء والعرفاء وجملاتهم القصار، وبعض الأفكار العلمية تشكل بمجموعها كتابًا قيمًا يمكن عبر مطالعته الدقيقة الاطلاع على دقائق طبع مؤلفه.

تتوزع هذه المذكرات إلى مجموعتين منفصلتين، ومن المحتمل أن تكون المجموعة الصغيرة قد وضعت خلال أحد أسفار المؤلف.

39. الرسائل والمكاتبات

لم يبق من رسائل الملّا صدرا سوى عدد قليل من تلك التي تبادلها مع أستاذه الميرداماد. وقد نُشرت في المجلد الأول من كتاب حياة الملّا صدرا وشخصيته ومذهبه[9] الذي تُرجم للإنجليزية.

إذا جمعنا العدد أربعين إلى 12 مجلدًا من تفسيره ـ الذي أوردناه في الفقرة (2) تحت عنوان تفسير القرآن ـ وأضفنا إلى ذلك كتابي مفاتيح الغيب وأسرار الآيات، نكون أمام ما يربو على 50 مجلدًا من أعماله (53 مجلدًا على وجه التحديد) لكنهم نسبوا إليه أعمالًا أخرى لن نشير إليها هنا بسبب ما ورد في المصادر المهمة من جدال حولها أو إنكار لها.

من القضايا التي طُرحت ونوقشت فيما يتصل بأعمال الملّا صدرا، أزمنة وأماكن تأليف هذه الآثار. معظم كتبه خالية من تاريخ التأليف، ولا مندوحة من التذرع بالشواهد والقرائن المتوفرة لتحديد تواريخها. على أن في كتب المبدأ والمعاد والحشر وتفاسير بعض السور القرآنية إشارات ضمنية إلى زمن التأليف.

---

9 من تأليف السيد محمد الخامنئي.

تاريخ كتابة المبدأ والمعاد على سبيل المثال هو سنة 1019هـ (1609م) وزمن تفسير آية الكرسي نحو 1023هـ (1613م)، وتاريخ تأليف كسر الأصنام يعود إلى عام 1027هـ (1617م)، وإكسير العارفين إلى سنة 1031هـ (1621م)، كما وضعت رسالة الحشر في عام 1032هـ (1622م)، ورسالة اتحاد العاقل والمعقول في حوالي عام 1037هـ (1627م)، ومفاتيح الغيب في سنة 1029هـ (1619م)، أما تواريخ تأليف سائر كتبه فينبغي الحديث عنها على نحو التقريب.

ولمعرفة أماكن تأليفها، يجب التنبه إلى أن الملّا صدرا انتقل عام 1040هـ (1630م) من قم إلى شيراز، وتوجه قبل سنة 1015هـ (1605م) من شيراز (أو موضع آخر) إلى قم وضواحيها. وبذا يُتاح القول إن كتبه التي يعود تاريخها إلى ما قبل 1040هـ كتبت على أغلب الظن في قم وضواحيها، إلا إذا كان قد دُوّن بعضًا من هذه الكتب والرسائل في أسفاره الطويلة.

6. حياة الملّا صدرا، رؤية تحليلية ناقدة

الملّا صدرا شخصية متعددة الأبعاد والجوانب، وحياته حافلة بالأحداث، إذ لم يكن كغيره من الفلاسفة مجرد مفكر أو فيلسوف ذي حياة عادية رتيبة. إنه لم يكن محض مفكر أو فيلسوف أو مؤسس مدرسة فلسفية، أو متضلعًا في علوم زمانه بشتى حقولها من رياضيات، وفلك، وطب، وعلوم إسلامية كالتفسير والحديث، ولم يكن مجرد أستاذ فلسفة ناجح وكاتب قدير وضع كتبًا فلسفية مفيدة. إنما هو في أبعاده الأخرى وبرؤية مختلفة عارف وعابد مرتاض وذو قدرات خارقة للطبيعة إلى درجة ادعائه على نحو الإشارة والتلميح أنه كان يستطيع بإرادته تسريح روحه من بدنه ومرافقتها لمشاهدة ما وراء الطبيعة.

تعريف الملّا صدرا كفيلسوف قليل في حقه حتى لو أضفنا إلى ذلك عناوين العارف أو المتخصص في العرفان النظري.

كان الملّا صدرا شخصيةً متعددة الأبعاد حملت في كل بُعد من أبعادها علمًا من علوم زمانها. إنه فيلسوف مشّائي، ومتخصص في الفلسفة الإشراقية، و بارع في علم الكلام الإسلامي، متبحر في العرفان النظري، مفسر قدير، عالم ضالع في

الحديث، أستاذ في الأدبين الفارسي والعربي، وعالم رياضيات، ومطّلع على علوم الطب، والفلك، والطبيعة التي سادت عهده، بل وحتى العلوم المعروفة بالعلوم الخفية من دون أي انجراف إلى مزالق السحر والشعوذة.

كل هذا يمكن تسجيله لصالح سعة معلوماته ومعارفه. بيد أن للملّا صدرا سمتين علميتين أخريين أيضًا قلما نلفيهما في العلماء: إحداهما عمق معلوماته، إذ لم يكن ليكتفي بالتلقي العلمي والتعلّم والتدريس والكتابة، بل كان من طبيعته ملاحقة المسائل الفلسفية إلى آخر محطات تحليلها وتمحيصها والغوص إلى أعمق أغوارها. وبفضل هذه السمة استطاع خلق ذلك التحول الهائل في الفلسفة.

سمته العلمية الثانية هي الذرى الفلسفية التي استطاع التحليق إليها. فهو بمتانة أجنحة البحث والتحقيق حاول الارتفاع على مستوى البراهين والفهوم الفلسفية المألوفة، ومناقشة القضايا الفلسفية المعقدة برؤية أكمل وأوسع. وبالتالي فقد أثمرت هذه السمة تغييرات جذرية في المقاربات الفلسفية لبعض القضايا وإضافة رؤًى جديدة إلى العلوم الفلسفية.

هنا ننفتح على سمة أخرى من سماته العلمية هي إبداعه وتجديده في مضمار الفلسفة، فإبداعاته على جانب كبير من الشهرة والتألق.

كان يعتقد على غرار السهروردي (الفيلسوف الإشراقي الإيراني في القرن السادس الهجري) وأفلوطين أن من لا يستطيع فصل روحه عن جسمه بإرادته، ولم تكن لديه المقدرة على فعل الخوارق، فما هو بالحكيم أو الفيلسوف الحقيقي. وقد كان لكلا أستاذيه ـ الشيخ بهاء الدين والميرداماد ـ قدرات روحية مميزة.

رغم أن الملّا صدرا بلغ عبر معاشرتهما والتتلمذ عليهما مراتب روحية سامقة، لكنه كان يعتقد أن عزلته (من الثلاثين حتى الخامسة والثلاثين من عمره) في قرية كهك بالقرب من قم وتفرغه للعبادة وضيق صدره ويأسه من الناس، اجتمعت كلها لتفتح حياله نافذةً قشيبةً على الحقيقة وعالم الغيب.

ذكر هو هذه الامور في مقدمة كتابه الأسفار. عزلته التي رافقها ضرب من الانكسار النفسي جعلته رجلًا ذا روح قوية يستطيع، كما كان أفلاطون، إدراك حقائق الفلسفة لا بالبراهين والاستدلالات وحسب، بل بالشهود أيضًا. جعلت هذه الرياضات من ذلك الشاب الحساس الهش رجلًا صلبًا واسع الصدر

يصمد كالجبل أمام هجمات علماء زمانه السطحيين أو الحاسدين، وينهض على خير وجه برسالته إلى آخر أيام حياته.

كانت عزلته في قرية كهك نقطة عطف بالغة الأهمية في حياته، وقد منحت زخمًا مضطردًا لتطوره الروحي والعلمي وزادت من سرعة وتيرته، وحسمت قراره فيما يتصل باختياره طريق الحياة. يلوح من سيرة حياته إبان شبابه وحتى صباه أنه كان منذ مطلع دراسته مهتمًا بالتهذيب والتربية الروحية بمقدار إصراره على التحصيل العلمي، وقد اختار طريقه مسبقًا كباقي السالكين والعارفين، بيد أن عزلته ورياضاته الروحية في قرية كهك جعلته أكثر حسمًا وأضاءت طريق حياته أكثر من ذي قبل.

لا يمكن أن نجد للملّا صدرا نظيرًا بين فلاسفة الغرب لا في أطروحاته الفلسفية ولا في أخلاقه ومستواه الروحي. يعتقد فيه البروفيسور هنري كوربان أننا إذا استطعنا الجمع بين بوهمه وسويدنبورغ وأضفنا إليهما توما الأكويني فستكون النتيجة الملّا صدرا.

لكنني أرى أن هذا المديح قليل جدًا في حقه، فتاريخ حياته وسيرته تدل على ضرورة اعتباره شخصيةً كفيثاغورس أو لا أقل من أفلاطون. وإلى هذا يشير

العمق الذي تتحلى به فلسفته، حتى أن هنري كوربان وآخرون عدّوه فيثاغوريًا محدثًا أو أفلاطونيًا محدثًا.

إذا تخطينا كمالاته فوق العادية، فسنجده أنموذجًا لإنسان حقيقي جمع على خير وجه أطراف الخُلُق الرفيع والخصال الفريدة وتهذيب النفس والعلم ولا سيما الفلسفة. وفضلًا عن مذهبه الفلسفي المعروف، كان يدير مدرسةً تربويةً أهدت للمجتمع من بعده رجالًا عظماء.

يتسنى تسليط الضوء على سمات شخصية الملّا صدرا في جملة أبعاد:

1. من حيث نفسيته وأخلاقه وتقاه وروحه المتسامية دينيًا وتربويًا.
2. من حيث علميته الواسعة والتمكن من كافة معارف عصره، لا سيما الفلسفة والعرفان.
3. من حيث مكانته الاجتماعية الرفيعة رغم عداء الحساد والتافهين أو المغرورين.
4. من حيث دوره في إحياء الفلسفة وإشاعتها ورفع منزلتها حينما كانت تعاني أمارات الضمور في إيران والعالم الإسلامي.
5. من حيث غزارته والقيمة العلمية والنوعية والكمية لمؤلفاته.
6. من زاوية شجاعته العلمية وإبداعاته ودفاعه عن أفكاره.

7. من زاوية التزامه وإيمانه الديني.

8. من حيث الإبداع وروح الابتكار لديه، وقدراته في استنباط أفكار الآخرين، والاستدلال، والشهود، والإشراق.

من مولانا الشيخ احمد الحلفا المفتيان ... من مولانا الشيخ محمد صديق النايب والمفتي للشافعية ومولانا السيد محمد عز النايب والمفتي المالكي والسيد احمد ...

[illegible]

القسم الثاني

مدرسة الملّا صدرا، الحكمة المتعالية

1 ـ الإرهاصات

قبل التعرف على مدرسة الملّا صدرا، من اللازم العودة إلى الارهاصات والسوابق التاريخية للفلسفة الإسلامية في إيران وسائر المدارس والمذاهب الفلسفية.

لقد ثبت لدى الباحثين اليوم أن اليونان لم يكن ينبوع الفلسفة الأول، وقد انتقلت الفلسفة بادئ ذي بدء من المشرق ـ وخصوصًا إيران ـ إلى نواحي آسيا الصغرى، وسواحل المتوسط، واليونان، وإيليا، وسورية، ولبنان، وتكونت إلى ما قبل أرسطو شبكة من هذه الفلسفة التي أُطلق عليها اسم الفلسفة الإشراقية، وسُميت أحيانًا باسم الفلسفة الفيثاغورية، أو الأفلاطونية، أو ربما الغنوصية، والأورفية.

لم يستسغ أرسطو مرتكزات هذه الفلسفة لأسباب معينة، لذلك انبثقت إلى جانبها الفلسفة المشّائية. ورغم أن مدرسة أرسطو المشّائية آلت من بعده إلى الأفول، بيد أنها لم تندثر تمامًا. ظلت كتب أولئك الفلاسفة وتلاميذهم وأعمال أفلوطين وطلابه تتداولها الأيدي سنين طوالًا في المراكز العلمية بالشرق الأوسط إلى أن ترجمها المسلمون إلى العربية بمبادرة من أحد الخلفاء العباسيين (القرن السابع الميلادي).

الفيلسوف الإيراني[10] أبو نصر الفارابي (258 ـ 339هـ / 870 ـ 950م) كان أول من أسبغ النظام الفلسفي القويم على شتات الكتب الإشراقية والمشّائية والعلمية المترجمة، ولهذا لقبوه بـ«المعلم الثاني»[11] حيث وضع كتبًا وتفاسير خاصة بالمسائل الفلسفية التي كانت قائمة إلى ذلك الحين.

وقد ظهر من بعده فلاسفة آخرون، غير أن أحدًا منهم لم يبلغ شأو ابن سينا (370 ـ 428هـ / 980 ـ 1037م) الذي كان عبقريًا أهّله نبوغه وهو لما يزل شابًا لإطلاق منظومة فلسفية تبتني على مرتكزات أرسطو المحدودة، وتتفوق من حيث عمق الرؤية، والمنحى التوحيدي، وكثرة المسائل، على كتب أرسطو المترجمة تفوقًا أكيدًا، حتى إن هذا المنجز السينائي استطاع الارتفاع بالمدرسة المشّائية الأرسطية إلى الذروة[12]. لم يكن ابن سينا مكترثًا للفلسفة الإشراقية في مستهل مشواره العلمي. وكان الواقع السياسي للبلاد الإسلامية الواسعة في عهده شديد الاضطراب والتوتر.

---

10 كان والده إيراني الأصل وقائدًا عسكريًا لأحد حكّام تركستان، انتقل من خراسان إلى فاراب وولد له الفارابي هناك.

11 أطلق المسلمون على أرسطو لقب المعلّم الأوّل.

12 ذكروا أن كل مسائل الفلسفة المشائية قبل ترجمتها من قبل المسلمين لم تكن تتجاوز الـ 200 مسألة، بينما بلغت في إطار الفلسفة الإسلاميّة أكثر من 700 مسألة، حيث طرحت مسائل معقّدة لم تكن مطروحة في اليونان.

مع ظهور الخلافة العباسية والقمع القاسي للشيعة وتعذيب وتقتيل قادتهم، تشكلت حركة سرية باسم الباطنية، وكان لها أيديولوجيا قومية مستقاة من القرآن وأحاديث الرسول وأهل البيت. وكانت إلى جانب معرفتها التامة بالمدارس المشّائية والإشراقية ذات اعتقاد بالمنهج الصوفي على الصعيد العملي، ولها كذلك أفكارها الفيثاغورية والهرمسية. أسلوب دعوتهم كان قائمًا على الفلسفة والاستدلالات المنطقية. ويجوز اعتبارهم المحافظين على حياة الفلسفة بين المسلمين. وقد مر آنفًا أن من اعمالهم الدعوية الرسائل المسماة رسائل إخوان الصفا وهي دورة مبسطة ومضغوطة للفلسفة والعلوم الأخرى، وقد كان عنوان «إخوان الصفا» غطاءً لحزبهم وقادته.

السلطة المناصرة للخلفاء في إيران والعراق (وهم يومئذ الدولة التركية السلجوقية بوزارة الخواجه نظام الملك) جابهت بشدة هذه الحركة الفلسفية العرفانية في ظاهرها، الشيعية المناهضة للخلافة في حقيقتها، وكان من أدوات هذه المجابهة تأسيس مدارس على شكل حوزات علمية في خراسان وبغداد باسم «المدارس النظامية» تستخدم لمواجهة الدعوة الباطنية علماءً هم في الغالب متكلمون معارضون للشيعة.

أشهر هؤلاء المتكلمين هو أبو حامد الغزالي (450 ـ 504هـ / 1059 ـ 1111م) المولود في مدينة طوس بخراسان، والذي عمل في المدرسة النظامية هناك على تدريس وإعداد الدعاة والمبلغين والتبليغ ضد الشيعة، ثم وفد على بغداد ليؤسس هناك بكل ما أوتي من قوة مدرسة أو مذهبًا مناهضًا للباطنية.

وضع الغزالي في البداية كتابًا لاستعراض خلاصة الأفكار المطروحة في الفلسفة المشّائية، ثم سجّل في كتاب آخر تناقضاتها حسب دعواه. وقد انتشر كتابه هذا وسائر كتبه من قبل السلطة بنحو سريع في شتى أصقاع الدولة (التي كانت تمتد وقتئذ من أفغانستان الحالية إلى سواحل المتوسط). هذه الجهود هي التي جمّدت الفلسفة قرونًا طويلةً في مجتمع الأكثرية غير الشيعية، رغم أن الشيعة لم تأبه لهذا المنهج، وتابعت تدريس الفلسفة والعرفان والدعوة لهما وتأليف الكتب فيهما، وكانت الحوزات الشيعية منهمكةً بشكل رسمي في تدريس وتأليف الكتب حول الفلسفتين المشّائية والإشراقية والتصوف.

عالم الكلام الشهير الآخر الذي تابع مهمة الغزالي بنحو أعمق وباستدلالات فلسفية، ونال لذلك شهرةً واسعةً، هو الفخر الرازي (543 ـ 605هـ / 1149 ـ

1209 م) الذي وضع شرحًا لكتاب ابن سينا المعروف الإشارات كان في الواقع بمثابة رد عليه ودحض له.

وقد ظهر في هذا القرن فيلسوفان شيعيان عظيمان تألقا كنجمين ساطعين في سماء الفلسفة بإيران. أحدهما السهروردي[13] شهاب الدين يحيى (549 ـ 587هـ/1153 ـ 1191م) الذي أحيا الفلسفة الإشراقية القديمة لإيران، وكتب في المذهب الإشراقي بصفة رسمية حتى اشتهر باسم «شيخ الإشراق». أثبت البعض أنه كان من الباطنية، واستشهد على يد السلطات الأيوبية في سورية لأسباب سياسية في واقع الأمر، وبسبب تكفيره من قبل معارضيه من الفقهاء غير الشيعة في الظاهر. بيد أن مذهبه ومدرسته لا تزال مستمرةً.

أما الفيلسوف الآخر الذي ظهر بعد فترة وجيزة من الفخر الرازي والسهروردي، فدافع عن الفلسفة دفاعًا مميزًا حيال المتكلمين السنة إلى درجة يتسنى معها اعتباره باعث الفلسفة إلى الحياة من بعد الضربات التي وجهها لها الغزالي والفخر الرازي، ومؤسس أصعب منظومة في علم الكلام، فهو الخواجه نصير الدين الطوسي. بلغ مراتب الكمال في كافة علوم

---

13 سهرورد إحدى مدن إيران في آذربيجان، وثمة شخص آخر بهذا الاسم عاصر السهروردي وكان من الصوفيّة.

عصره واشتهرت أعماله في الفلك والرياضيات.

الشخصية الأخرى التي ذاع صيتها في الغرب عن طريق ترجمة الكتب العربية ـ الإسلامية الأندلسية إلى اللغة اللاتينية واشتهرت بين المسيحيين خلال الفترة المدرسية هو ابن رشد الأندلسي (الفيلسوف الإسباني المسلم) (520 ـ 595هـ / 1126 ـ 1198 م). من أشهر أعماله رده على كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة الذي أسماه تهافت التهافت.

وقد ظهر من بعد الطوسي العديد من الفلاسفة والمتكلمين المسلمين ـ في إيران غالبًا ـ لم يبلغ أي منهم مكانة الملّا صدرا وأهميته. بعض تلاميذ الطوسي (ومنهم قطب الدين الشيرازي) أسسوا في شيراز حوزات واسعة للفلسفتين المشّائية والإشراقية، وعلم الكلام، والعرفان، عرفت باسم «مدرسة شيراز» واستمرت سنوات طويلة فتخرّج منها متكلمون وفلاسفة معروفون.

رغم أن الملّا صدرا غادر شيراز في طفولته إلا أنه تأثر بشدة بالمدرسة الشيرازية، وسنوضح لاحقًا أنه كان تركيبًا من كل تلك المدارس ونتيجةً وثمرةً لكافة أولئك الفلاسفة.

بموازاة المسيرة التكاملية للفلسفة في إيران والعالم الإسلامي، كان هناك مساران أو مذهبان

آخران أيضًا: أحدهما التصوف (العرفان الإسلامي) المستمَد من الرؤية الكونية القرآنية، والممتزج بالفلسفة الإشراقية الإيرانية القديمة والفلسفة الأفلوطينية، والمشتمل على أحوال الزهد والرياضة والأخلاق العملية. وقد اكتسب هذا التيار بعد محيي الدين بن عربي الأندلسي (من أهل جنوب أسبانيا) أبعادًا علمية ونظرية واسعة، وغدا علمًا مستقلًا يمثل مدرسةً رصينةً مستقلةً حيال الفلسفة المشّائية. سيرة كل واحد من رموز هذه المدرسة تذكّر قارئها بديوجانوس، وفيثاغورس، وزينون، وأفلوطين.

التيار الآخر هو «علم الكلام» الإسلامي الذي شاع بدايةً بين أصحاب الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وخليفته الإمام علي عليه السلام وكان مجموعةً من التفاسير والإيضاحات قدمها هذان الزعيمان جوابًا على استفهامات الناس. الداعية الشهير لهذا التيار هو الحسن البصري، وقد انفصل عنه في حياته أحد تلاميذه المسمى «واصل» فأسس مذهب الاعتزال أو المعتزلة، وانفصل عن هذا أيضًا تلميذه «الأشعري» فأطلق مذهبًا كلاميًا جديدًا عرف بالمذهب الأشعري أو «الأشاعرة».

انتهل المعتزلة بعد ذلك من الفلسفة اليونانية المترجمة إلى العربية وانتفعوا مما وجدوه فيها من

آراء، لكنهم سرعان ما تلاشوا واندثر مذهبهم بسبب ضغوط السلطات الحاكمة وسيادة الكلام الاشعري.

في الأطوار اللاحقة، توزع علم الكلام إلى شعبتين رئيستين هما الكلام الشيعي (أهل البيت) وهو الأسبق والأعرق، والكلام الأشعري الذي تبناه الخلفاء أحيانًا كثيرةً ودافعوا عنه بشدة. واستمر الحال على هذا المنوال إلى أن صاغ نصير الدين الطوسي علم الكلام في أطر وقوالب فلسفية، وتعاطى الملّا صدرا مع هذا التيار الكلامي بطريقته الخاصة عند إرسائه أركان منظومته الفلسفية.

2ـ مدرسة صدر المتألهين ومناهلها

تتسم مدرسة الملّا صدرا بالاستقلال والأصالة، ولها نظامها الخاص بها. فلقد وضع هذا الحكيم منظومةً فلسفيةً تستوعب كافة القضايا والمسائل الفلسفية، حتى يمكن الادعاء أنها تشتمل على أصول ومبادىء يتسنى بواسطتها معالجة حتى المسائل الفرعية التي قد تظهر لاحقًا في الفلسفة. ومن المعلوم أنه ما عدا المدرسة الإشراقية القديمة والمذهب المشائي، والعرفان، لم تظهر مدرسة مستقلة أخرى في الشرق أو الغرب سوى مدرسة الحكمة المتعالية تتسم بهذه الدرجة من الشمول والمتانة[14].

ينبغي الإذعان لحقيقة أن استقلال كل مدرسة لا يعني نبذها لكافة معطيات المدارس السابقة، إذ من المؤكد أن كل مدرسة فلسفية تحتاج إلى قبسات من أفكار السابقين تستخدمها كمواد إنشائية وأولية لتشييد الصرح الفلسفي الجديد، وتخلع عليها تركيبًا ونظامًا قشيبًا غير ما كان لها من تركيب ونظام، وتغيّر من شكلها بنحو مؤثر وأساسي.

الروح المبدعة للملّا صدرا وقدراته وشموليته العلمية خولته نحت منظومة مستقلة عن كافة المدارس الفلسفية والعرفانية والكلامية، تتمتع في الوقت ذاته بما كان لها من خصائص إيجابية.

---

14 من بين فلاسفة العهد الحديث، يقال إن هيغل استطاع تقديم مدرسة مستقلة تشبه المنظومة المتكاملة. لكن المؤسف هو أن هذه المنظومة الهيغلية تستبطن في داخلها تناقضات تفسد نظامها بحيث لا يتاح اعتبارها نظامًا فلسفيًا متكاملًا.

من حيث الشكل الظاهري، تناظر المدرسة الصدرائية مدرسة المشّائين، ويجوز القول إن جسد فلسفة الملّا صدرا مشّائي إلا أن روحها إشراقية، ويمكن ملاحظة جل مسائل علم الكلام الإسلامي فيها على شكل مسائل فلسفية. الحكمة المتعالية للملّا صدرا هي بعبارة ما مدرسة جامعة تربط بين المدارس الفلسفية والعرفانية والكلامية المختلفة، لكنها من ناحية أخرى منافسة لكل تلك المدارس وتقف في الجهة المقابلة لها جميعًا.

من النقاط المهمة الأخرى التي لا بد من تأكيدها هنا هي الإيمان المنطقي المتين بالقرآن والحديث النبوي عند الملّا صدرا، فقد كان يستلهم روح القرآن لمعالجة بعض المسائل، ويوسع أبعاد طروحاته الفلسفية والكلامية مستعينًا بأحاديث وسنن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، وليس هذا وحسب، بل كان يقدم في شطر من مسائله الآيات القرآنية بنحو مباشر كتعضيد لبراهينه، وربما لإثبات عقلانية القرآن.

في القرآن، وخلافًا للكتب السماوية الأخرى، أفكار وإشارات عميقة ومثيرة للجدل حول معرفة الله والعالم والإنسان استطاعت منذ بواكير انتشار الإسلام وقبل أي احتكاك بالفلسفة اليونانية والشرقية، إثارة موضوعات فلسفية مهمة على

مسارح الفكر البشري، نظير: علم الله، معنى الإرادة، وسائر الصفات الإلهية، وكذلك موضوع المصير، والقضاء والقدر، والجبر والتفويض، والحياة بعد الموت، والمعاد، والقيامة مضافًا إلى إشارات تتصل بكيفية الخلق المادي للعالم، وولادة المادة الأصلية، ونهاية العالم وفناء المادة، أو لنقل «علم الكون» بصورة عامة.

صحيح أن هذه الآيات وتفاسيرها التي جاءت على يد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والامام علي عليه السلام وأهل البيت عليهم السلام هي التي أوجدت الكلام الشيعي، ثم علم الكلام بصفة عامة، بيد أننا يجب أن لا نقصرها على تصورات المتكلمين وإدراكاتهم، إذ إن أبواب معارف القرآن وعلومه كانت مفتوحةً للجميع على الدوام، وقد أضحت مصدر إلهام للملّا صدرا، فكان وهو غير الآبه لمعتقدات المتكلمين، ينظر بعين الإعظام والإجلال لآيات القرآن وتفاسير أهل البيت لها، فيعتمدها ويغترف منها الكثير[15].

النقطة الأخرى هي تمتعه بالشهود الروحي، بمعنى الاتصال بالغيب وكشف الحقائق، وهذا ما تمتع به جميع الأساتذة المبرزين في الحكمة

---

15 على سبيل المثال، لاكتشاف نظريته المهمّة الشهيرة «الحركة الجوهريّة» استلهم إحدى آيات القرآن الكريم ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾، وكذا الحال بالنسبة لكثير من آيات القرآن.

الإشراقية. يذكر في أحد كتبه أنه يدرك حقيقة كل مسألة فلسفية وعقلية بالشهود أولًا ثم يعمل على إثباتها بالأدلة العقلية والفلسفية.

مثلما انتهل الملّا صدرا من المدارس المشّائية، والإشراقية، والكلامية، والصوفية، كذلك يمكن اعتباره مدينًا لأقطاب هذه المدارس في جانب من علميته. فما عدا القرآن والرسول صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام، كان مهتمّا ومعجبًا بمحيي الدين بن عربي، وابن سينا، وأرسطو، وأفلوطين، والسهروردي، والطوسي، وصدر الدين، وغياث الدين الدشتكي، والدواني، والحكماء اليونانيين قبل سقراط لا سيما فيثاغورس وأنبادوقليس. بل كان يشيد حتى بالغزالي في مجال الأخلاق، والفخر الرازي في تمحيص المسائل الكلامية والفلسفية، هذا رغم أنه لا يعتبرهما فيلسوفين ويرفض آراءهما الفلسفية في كثير من المواطن. لكنه في المواضع التي يوافقهما الرأي لا يضن عليهما بالمديح، بل ويسرد ذات عباراتهم الطويلة في كتابه وكأنها عباراته، دلالةً على قبولها وتأييدها.

من المصادر الفلسفية للملّا صدرا تاريخ الفلسفة قبل سقراط ورموزها الذين كانوا في الغالب من الحكماء الإشراقيين، والتابعين إلى حد كبير للحكمة الشرقية والفلسفة الإيرانية القديمة.

عمومًا، لا يقتصر الملّا صدرا في مصادره على العقل كما في المدرسة المشّائية التي لا تأبه للمصادر الأخرى كالوحي والإلهام، ولا يكتفي من جهة أخرى بالإلهام والإشراق كما يذهب العرفاء والمتصوفة ممن يرون العقل عاجزًا عن إدراك الحقائق. بل إنه ينظر للوحي كأهم المصادر وأكثرها وثاقةً وحسمًا، وكما أسلفنا فهو ممن يولي القرآن والحديث أهميةً بالغةً في تصوراته الفلسفية.

كان من الفلاسفة الاستثنائيين الذين رسموا لهذه المصادر تراتبية وتسلسلًا معينًا. الركن الأول لبلوغ الحقيقة عنده هو العقل، لكنه لا يراه قادرًا على حل المشكلات الماورائية الدقيقة. إذًا، على الفيلسوف أو الحكيم أن لا يتوقف في منتصف الطريق، ولا يحرم نفسه الشهود والانتهال من وحي الأنبياء.

يؤكد أن عقل الإنسان يصدّق الوحي، والوحي يكمل العقل. الإنسان المتدين المتبع للوحي عليه قبول العقل، والعقلاني بدوره يجب أن يوافق الوحي ويصدّقه. الشهود والإشراق مما يتسنى إثباته بالبرهان وإسباغ الطابع العام على التجارب الشخصية، كما يمكن إثبات الأحكام الطبيعية الخفية بالرياضيات.

أيًا كان، ينبغي الاعتراف بقصور القدرات العقلية، بيد أن الشهود والعشق لا حدود لهما ويمكن بواسطتهما بلوغ الحقائق. سعة آفاق هذا الفيلسوف وتعدد مصادره الفكرية أهّله لتوسيع مديات الفلسفة، حيث لا نصادف في فلسفته ضيق الأفق الذي تتسم به مدارس أخرى.

3. المنهج

من كل ما ذكرناه لحد الآن، يتبلور أمامنا المنهج الفلسفي (أو المتدولوجيا) الذي اعتمده الملّا صدرا في مذهبه. في كتاب الأسفار، يتناول أولًا الرؤية المشّائية للمسألة المطروحة على بساط البحث، فيناقشها في إطار الأصول الموائمة لتلك المدرسة (المشّائية) ويروي الآراء المختلفة قديمها وحديثها، ليرفضها أو يؤيدها أو يعدِّل منها أو يكملها، ويقدم بعد ذلك أدلته الجديدة المتكاملة[16].

ويسوق الشواهد من التصوف حين تقتضي الضرورة، خصوصًا من ابن عربي وأفلوطين (وقد كان كمن سبقه من الفلاسفة المسلمين يخلط بين أفلوطين وأرسطو، لأنهم بقوا أحقابًا طويلة من الزمن يتصورون كتاب التاسوعات لأفلوطين من تأليف أرسطو).

في كل المسائل الفلسفية المهمة، يأخذ الملّا صدرا القرآن الكريم بعين الاعتبار ويشركه في النقاش وينتفع من بركاته، حتى ظن البعض أنه يستدل على القضايا الفلسفية بالآيات القرآنية. ورغم أن هذا ظن باطل، إلا أن القرآن كما سبق أن ألمحنا كان مصدر إلهام دائم للملّا صدرا، لذلك كان يتوصل إلى حقائق لا يتوصل إليها الآخرون.

---

16 كان يستخدم هذا المنهج لعدم تعقيد المسائل على الطلبة قبل كلّ شيء.

الميزة الأهم التي تحلى بها الملّا صدرا ولم تكن متوفرةً حتى لدى الفلاسفة الإشراقيين- أو أنها قلما تلاحَظ لديهم - هي اعتماده على الشهود والكشف وإدراك حقائق العالم وحل المسائل الفلسفية العصية عن طريق الرياضة والعبادة والاتصال بعالم ما وراء المادة والحس، وهو ما يعتبره الحس الحقيقي، من دون أن يكتفي به ويعرضه على الاخرين كفتاوى حاسمة، بل تميز منهجه بخلع لبوس الاستدلال والمصطلحات الفلسفية المشّائية الشائعة على الحقائق التي تتكشف له بواسطة الشهود. وقد أشار هو إلى منهجه الفريد هذا في مقدمة كتابه الأسفار.

حتى أفكار الحكماء السالفين، ما قبل سقراط وما بعده، والمتسمة بطابعها الشهودي المجرد عن البراهين والاستدلالات، صاغها كلها بأساليب فلسفية شائعة في الفلسفة المشّائية، ونحت لها الأدلة والبراهين القويمة.

مال صدر الدين الشيرازي إلى تسمية مدرسته بـ«الحكمة» بدل «الفلسفة» فجعل اسمها «الحكمة المتعالية»[17]، ذلك أن الماضي التاريخي لـ«الحكمة» أعرق وأقدم بكثير، ومن المحتمل أن تكون هذه المفردة

---

17 وردت هذه المفردة في الآثار العرفانيّة لابن سينا، والقيصري شارح فصوص ابن عربي المشهور، وسواهما على نحو الصفة، غير أن الملّا صدرا أضفى الطابع الرسميّ عليها وجعلها عنوان كتابه الضخم والمهم.

ذاتها التي كانت تسمى قديمًا سوفيا (Sophia). هذا أولًا؛ وثانيًا، كانت الحكمة تتسع في الماضي لمديات كبيرة تشمل كافة العلوم الطبيعية والرياضية، وكان الحكيم هو الجامع لكل العلوم وصاحب الرؤية الكونية الأوسع مما لدى العلماء المعاصرين. وثالثًا، امتُدحت الحكمة في القرآن والسنة كثيرًا، بينما لم يرد فيهما أي ذكر للفلسفة.

النقطة الدقيقة هاهنا هي أن الحكمة ـ وليس الفلسفة أو العرفان ـ ذات أهلية خاصة لأن يُصطنع منها جسر يربط بين هذين الغريبين، ويقرِّب بين مدرستين متباينتين عن بعضهما تمامًا. الحكمة كلمة السر التي استطاع الملّا صدرا استخدامها للتوفر على التيارين الفلسفي والعرفاني الذين كانا حياله، والمصالحة بينهما.

وافق المشّاؤون أن تكون الحكمة أو المسيرة الفلسفية في حقيقتها «صيرورةً» (صيرورة الإنسان عالمًا عقليًا مضاهيًا للعالم الحسي) تنتهي بواسطة تطور العقل الهيولاني إلى العقل بالملكة، ثم العقل بالفعل والعقل المستفاد والاتصال بمبدإ العلم (وربما كان هذا هو نفسه پروميته اليوناني) الذي أطلق عليه أرسطو عبارة العقل الفعال، فيغدو الإنسان حكيمًا.

العرفاء والصوفية بدورهم ذهبوا إلى أن المعرفة أو بلوغ درجة الحكمة تعني معرفة العالم وتخطي العالم الحسي والمادي (الذي يسمونه السير في الآفاق والتوحيد الأفعالي) والولوج إلى معرفة الإنسان ذاته (أو السير في النفس) والتجوال في الأعماق غير المادية للعالم، وهي عوالم المثال والعقل أو السير في توحيد الصفات ومشاهدة الجمال الأزلي والحقيقة الأبدية، وهو ما يُطلق عليه غالبًا اسم الأسفار المعنوية والروحية الأربعة: السفر الأول هو الحركة من الموجودات والمخلوقات نحو الواقع المحض (الحق)، والسفر الثاني هو السير نحو الحق بمعية ومعونة الحق، والسفر الثالث هو السير داخل الحق وبلوغ كافة الحقائق الوجودية، أما السفر الرابع فيتمثل في العودة إلى المخلوقات والموجودات بنظرة جديدة وخطوات غير مسبوقة.

الحكمة تتلائم مع كلا التفسيرين للمعرفة ويعالجان معًا واقعية العالم المتعالية على المادة. لذلك ابتدع الملّا صدرا منهجًا تنشط فيه الفلسفة والعرفان على السواء ويعالجان معًا قضايا معرفة العالم. ومن هنا يمكن إدراك العمق والحكمة الكامنة في تسمية المدرسة الفلسفية للملّا صدرا بـ«الحكمة المتعالية»، فلم يكن من باب الصدفة أن يختار لكتابه الكبير المهم

عنوان الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة. تفوّق مدرسته يتجلى في هذه المنهجية الذكية التي استطاعت بسهولة المصالحة بين تيارين متعارضين هما الفلسفة المشّائية والإشراق (التصوف)، والبلوغ بهما درجة الوحدة أو التعالي في واقع الأمر. وقد أشار هو إلى هذا التفوق بمفردة «المتعالية».

4 ـ بنية الحكمة المتعالية

يمكن ملاحظة كافة الأجزاء والفصول الفلسفية المهمة في المنظومة الكاملة لمذهب الملّا صدرا، والتي تشكل بمجموعها نظامًا (سيستم) فلسفيًا منسجمًا. علم الوجود (الأنطولوجيا) ومباحث ما وراء الطبيعة تحتل السهم الأوفر، وتناقَش فيها قضايا الإلهيات (الثيولوجيا)، ومعرفة النفس، ومعرفة المعاد، وعلم المعرفة، والأخلاق، وعلم الجمال[18]، والمنطق على الترتيب بحسب الحجم الكمي الذي تحتله كل قضية.

رغم أن هذه الفصول ممتزجة مع بعضها، إلا أن كل موضوعاتها، وكما ينبغي للنظام الفلسفي المتكامل، مترابطة مع بعضها بنحو منطقي، حيث تُعتمد موضوعات علم الوجود كأساس لإثبات سائر الأفكار والموضوعات.

وزّع الملّا صدرا مباحث علم المعرفة على المباحث الأخرى، إذ يمكن ملاحظتها في مباحث الوجود الذهني، والأعراض والكيفيات النفسانية، واتحاد العالم والمعلوم والعاقل والمعقول، والعمل على تركيبها مع بعضها. فلسفته الأخلاقية وفلسفته السياسية أيضًا تتوزعان إلى مواضيع ومباحث شتى. ومع أن له كتابين مستقلين في المنطق الصوري،

---

18 اللافت في فلسفة الملّا صدرا أن قضايا العشق وعلم الجمال تطرح ضمن عنوان الإلهيات

إلا أن بالإمكان رصد مباحث منطقية عديدة في ثنايا مباحثه وموضوعاته الفلسفية المختلفة تشكل في حال جمعها كتابًا قيمًا في المنطق وفلسفة المنطق.

انطلاقًا من السنة الإسلامية «اعرف نفسك تعرف ربك»، يولي الملّا صدرا أهميةً كبيرةً لمعرفة النفس، وقد نوقشت النفس في معظم كتبه على وجه التقريب، أما في الأسفار الأربعة فقد خصص ربع الكتاب لمباحث النفس ونهاية مسيرتها الوجودية إلى القيامة والجنة والجحيم، فضلًا عن الإشارات والمباحث التي يطرحها في طيات مواضيع أخرى. معرفة المعاد والحياة بعد موت الإنسان وسائر الموجودات تُعد بدورها من الفصول المهمة في فلسفة الملّا صدرا يناقشها تحت عناوين معرفة النفس ومعرفة المعاد.

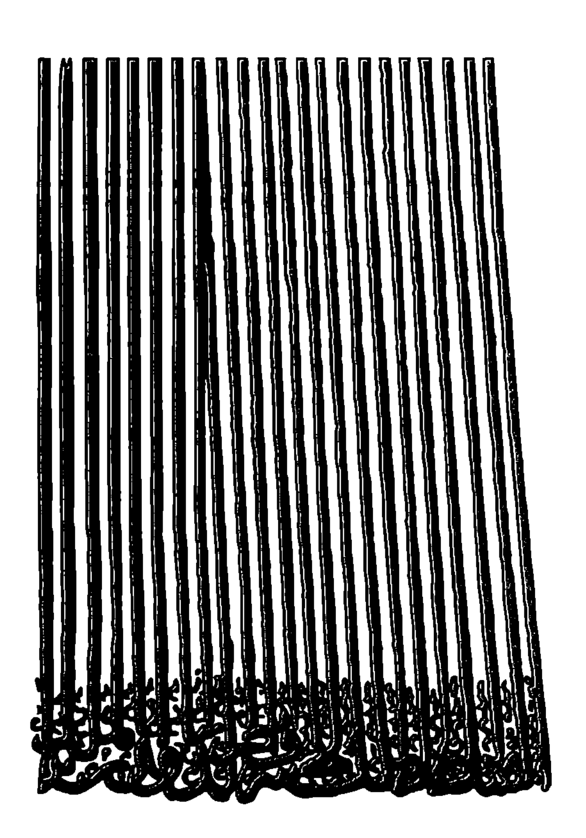
5ـ المباني والمرتكزات الرئيسة في مدرسة الملّا صدرا

فضلًا عن مجموعة المسائل التفصيلية والعامة، ثمة في المنظومات الفلسفية مرتكزات أساسية وأصول تقوم عليها الفلسفة. المنظومة الفلسفية للملّا صدرا تشتمل هي الأخرى على مبان ومرتكزات معينة. يقول في رسالة شواهد الربوبية[19] أنه أحصى طروحاته ومنجزاته الفلسفية فناهزت المئة وسبعين، إلا أن أصول فلسفته ومبانيها تختصر عادةً في عدد من الأصول الرئيسة من أبرزها: أصالة الوجود دون الماهية، اندراج الوجود في درجات ومراتب (لا نهائية)، الحركة في جوهر الأشياء، تجرد الخيال، بسيط الحقيقة كل شيء (وليس بأي واحد من هذه الأشياء)، الحدوث الجسماني للنفس بواسطة البدن، حدوث العالم، علاقة الوجود بالعلم، وسنتحدث باختصار وبنحو مستقل عن كل واحد من هذه الأصول.

---

19 «شواهد الربوبية» رسالة مقتضبة تختلف عن كتاب «الشواهد الربوبية»، راجع: فهرس كتب الملّا صدر.

علم الوجود (الأنطولوجيا)



1ـ معرفة الوجود

بادئ ذي بدء، لا بد لنا من تعريف بعض المصطلحات:
المصطلح الأول كلمة «الوجود» في الفلسفة الإسلامية. مفهوم «الوجود» أمر ذهني يقف على الجهة المعاكسة لمفهوم «العدم». والوجود الخارجي هو عين الأشياء والأشخاص وتحققها وحصولها في الخارج.

«الماهية» هي ما يُقال جوابًا عن السؤال عن حقيقة كل «شيء». تعريف الشجرة بيانٌ لماهية الشجرة. إذًا، يجوز القول إن لكل شيء خارجي شطرين: وجود ذلك الشيء، حيث نرى أنه موجود حاضر. والشطر الآخر هو ذات ذلك الشيء وخصوصياته (التي تمايزه عن سائر الأشياء) وتذكر عند تعريف الشيء وجوابًا عن السؤال «ما هو ذلك الشيء؟» وتسمى الماهية.

رغم أن لكل شيء ماهيةً ووجودًا، بيد أننا نعلم أن كل شيء هو شيء واحد فقط من حيث التحقق الخارجي، ولا يسعه أن يكون أكثر من شيء واحد. حينما ننظر للأشياء لا نجد أمامنا مثلًا سوى شجرة أو إنسان أو قلم، وليس وجود الشجرة وذاتها، أو وجود الإنسان وذاته. فكل شيء خارجي (بمعنى الشيء المتحقق والموجود) ما هو إلا شيء واحد وليس

شيئين، إذًا، تحقق الأشياء إما بماهياتها أو بوجودها، ولا مناص من أن يتصف أحد هذين العنصرين بـ«الأصالة» بينما لا يكون الثاني إلا ظله الذي ينتزعه ذهن الإنسان الفعال من العنصر الأصيل.

هذه الفكرة البسيطة في ظاهرها قضية معقدة لم تعالج ولم تحسم لقرون طويلة من الزمن، واستطاع الملّا صدرا الإجابة عنها.

الوجود هو الشيء الوحيد الذي لا يحتاج إلى الإثبات، وبمستطاع أي فرد إدراكه ذاتيًا بالفطرة أو من خلال تجاربه وممارساته العملية. ليس ثمة أوضح من الوجود، وكل شيء إنما يكتسب تحققه من الوجود. الغريزة لدى أي «كائن حي» ذي غريزة، تؤكد له أن «الوجود» يسوده ويسود العالم حواليه. ليس هنالك تعريف للوجود، ولا يتسنى وعيه إلا بالعلم الشهودي والشعور الداخلي الشخصي. إنها «حقيقة الوجود» التي تستغرق العالم وتغطيه. طبعًا، قد نشعر أحيانًا بـ«مفهوم الوجود» ـ ولكن في الذهن فقط ـ لكننا يجب أن لا نخلطه بحقيقة الوجود الخارجي، لأن أحكام هذين الأمرين مختلفة، وقد توقع الإنسان في الخطإ والخلط أحيانًا.

مع أن الوجود قد يسمى «شيئًا» إلا أن الوجود في الواقع هو مانح الكينونة والوجود للأشياء، فهو

«يشيّي» كلَّ شيء. ولهذا شبهوا الوجود بالنور، فالنور إذا سقط على الشيء أجلاه وعينه وجعله مرئيًا.

ليس الوجود بحد ذاته سوى شيء واحد، غير أن ماهية الأشياء في العالم متنوعة ومتعددة. الجمادات والنباتات والحيوانات والإنسان أشياء تختلف عن بعضها، ولكلٍّ منها تخوم وحدود تميزها وتنحت لها ذاتها وحقيقتها. والواقع أن لكل موجود «قالبًا» ونموذجًا خاصًا به يسمى في الفلسفة «الماهية».

يمكن النظر للوجود من زاويتين. إننا ننتزع مفهوم الوجود من حضور الأشياء، أي من الماهيات الخارجية الموجودة في العالم - حتى لو كانت مختلفةً عن بعضها - فنقول إن هذه الأشياء أو تلك «موجودة» أي إن لها وجودًا.

حينما ننظر للأشياء نظرةً عاديةً (غير فلسفية) نخال أن حقيقة الأشياء هي ماهيتها وليس وجودها، لذلك سنقول إننا ننتزع «وجود» الأشياء من حضورها. حينما تكون الماهية عينية الأشياء سيلوح لنا أن لا واقعية للوجود، وإنما هو ظاهرة ذهنية.

ولكن من جهة أخرى، وبمزيد من الدقة والتعمق نلاحظ أن القضية على عكس ما تصورنا، فماهية

الأشياء هي الظاهرة الذهنية، فمقرها وميدان تحركها هو الذهن، وهي التي تنتزع من وجود الموجود الخارجي. إذًا، الماهية لا تستلزم الوجود دائمًا ولا تلازمه، وحسب العبارة المعروفة: الماهية بحد ذاتها ليست موجودةً ولا معدومةً، وإنما هي مجرد ماهية.

أي إننا ـ وكدليل فلسفي ـ يكفي أن نتنبه إلى أن الماهية غير موجودة دائمًا بكينونتها الحقيقية والخارجية وآثارها المترتبة عليها، ذلك أن حقيقة كل شيء هو ما يشتمل على آثار ذلك الشيء، وآثار الشيء تنبع دائمًا من «وجوده». كثير من الماهيات التي تظهر في أذهاننا وكتاباتنا وأحاديثنا هي من صناعة أذهاننا وليس لها تأثيرات (آثار) الموجود الخارجي، إذًا فهي غير «متحققة» بعد.

يستدل الملّا صدرا بالقول إن الماهية حينما لا تكون ملازمةً للوجود دائمًا، فكيف يجوز اعتبارها العامل الأساسي لوجود الموجودات الخارجية، بينما نلاحظ عمليًا أن وجود الحقائق الخارجية، وليس الذهنية، يقف على قدميه بشكل مستقل ولا يحتاج لأجل الكينونة أو الموجودية أو التحقق إلى أي «وجود» آخر، ذلك أن الوجود بالنسبة له ليس «عرضيًا» إنما هو «ذاتي» ولا يمكن فصله عنه.

بعبارة أخرى: الوجود موجود بذاته وبصورة ضرورية، وليس منوطًا بشيء آخر. إنما الماهيات هي التي تحتاج الوجود لكي «تتحقق». والواقع أن الوجود ليس عارضًا على الماهية، بل الماهية هي التي تُخلع كقالب ذهني ورداء عرفي جميل على «الموجود» و«المتحقق الخارجي».

2ـ أصالة الوجود

ساق الملّا صدرا أدلةً وشواهد عديدةً لإثبات أصالة الوجود. ومن ذلك أنه في إثبات العرض أو الصفة في العبارة لموضوع معين أو إصدار حكم معين، ثمة دائمًا اتحاد وجودي بين الموضوع والمحمول، ذلك أن الموضوع والمحمول مفهومان متغايران، والذي يسمح بالحمل أو الحكم هو اتحادهما في الوجود، إذًا الأصالة من نصيب الوجود.

وإذا لم نعتبر الوجود أصيلًا، وقلنا إن ماهية الأشياء هي أصل الأشياء وحقيقتها ـ ونعلم أن الماهيات متغايرة وجوديًا وذاتيًا ـ سيتعذر حمل المحمول على الموضوع. عندئذ لن يتسنى القول إن «الشجرة خضراء» لأن ماهية الشجرة تختلف ذاتيًا عن ماهية الخضار، ولولا الفعل «إنّ» (الدال على تدخل الوجود الخارجي ودوره) القائم بينهما لما اتحد هذان المفهومان على الإطلاق، ولما حصل أي حمل أو اتحاد في العالم.

يقول الملّا صدرا: حينما يكون «تحقق» أي شيء وأية ماهية منوطًا بإضافة الوجود إليه، إذًا فالوجود نفسه أولى بـ«التحقق الخارجي» وأقرب من سائر الأشياء إلى الحصول والكينونة. وبوسعنا أن نسوق مثالًا لهذا البرهان: حينما نعتبر وجود الماء ضروريًا

لرطوبة أي شيء، سيغدو إثبات الرطوبة للماء ذاته أكثر ضرورةً، وسيكون الماء نفسه أولى بالرطوبة وأقرب إليها من سائر الأشياء، بل إن ثبوت «الوجود» لـ«الوجود» لا يحتاج إلى دليل، ذلك أن «الوجود» حالة ذاتية بالنسبة لـ«الوجود» كما أن الرطوبة ذاتية بالنسبة للماء.

يسوق الملّا صدرا مثاله من البياض في الأشياء البيضاء، فيقول: حينما يصح أن تقولوا للورق - والذي لا يمثل عين البياض بل معروضًا للبياض - أنه أبيض، فإن البياض ذاته أولى وأحق من الورق بالاتصاف بالبياض، لأنه هو البياض بعينه.

وبنظرة أخرى لإشكالية الماهية والوجود، يقول الملّا صدرا: أحيانًا نتصور ماهيةً ما بمعزل عن الوجود، أي إننا نغفل عن وجودها الخارجي (بينما لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للوجود) ومعنى ذلك أن الماهية لا تقتضي دومًا التلازم والارتباط بالتحقق الخارجي. وبالتالي، فالوجود هو الأصل في تحقق الأشياء والموجودات. وأذهاننا تنتزع الماهية من ذلك الموجود الخارجي، فالماهيات أمور اعتبارية: «التعيّنات أمور اعتبارية».

لقضية أصالة الوجود ماضيها التاريخي الطويل. يبدو من التدبر في الفلسفة الإشراقية لإيران

القدِيمة والحكماء قبل أرسطو أن هذا المبدأ كان معروفًا حينذاك على نحو مبسط أوّلي، فكانوا يعتبرون الوجود أصلًا وذا تحقق خارجي، ولم يتحدثوا عن الماهية إلا بوصفها شيئًا أو مادةً أو عنصرًا في هذا العالم. وتعود أهمية هذه القضية في فلسفة الملّا صدرا إلى تفعيلها وإثباتها بالأدلة الفلسفية الخاصة بهذا الفيلسوف دون سواه، ورده على أدلة المعارضين.

كان الإثبات الفلسفي لأصالة الوجود ثورةً في الفلسفة استطاعت إحلال هذه القضية في محلها المناسب، وفتح الطريق بذلك لحل أعقد وأصعب المسائل الفلسفية. حينما جعلت الفلسفة المشّائية «الموجود» محورًا بدل «الوجود» خلقت للفلسفة على مر القرون مشكلات حقيقية وحادت بها عن جادة الصواب، مثلما خلقت الهيئة البطليمية صعوبات جمة لعلم الفلك والنجوم بتوكيدها على «مركزية الأرض».

إن أهمية الدور المحوري للوجود عوضًا عن الموجود، هو ذلك الاكتشاف الخطير الذي توصل إليه هايدغر في الغرب بعد أربعة قرون من الملّا صدرا[20]، فأقام عليه فلسفته، رغم أنه لم يظفر بضالته على نحو التمام.

---

20 شاهد بعض الفضلاء ترجمة هنري كوربان لكتاب «المشاعر» تأليف الملّا صدرا إلى الفرنسية عند هايدغر، ومن غير المستبعد أن يكون قد تأثر بأفكار الملّا صدرا.

في غضون القرنين الأخيرين، تشكلت واشتهرت في أوروبا مذاهب فلسفية أُطلق عليها اسم المدرسة الوجودية. ولا بد من معرفة أن كلمة «إكزيستانس» في هذه المذاهب (باستثناء مذهب هايدغر) تختلف تمامًا عن «الوجود» وأصالة الوجود في الفلسفة الإسلامية ومدرسة الملّا صدرا. ومن مواطن الاختلاف هو أن المذاهب الوجودية الغربية تُعنى بوجود الإنسان خاصةً وليس بالوجود العام أو كل عالم الوجود.

رغم التباينات الهامة التي تميز بين هذه المذاهب إلا أنها تشترك في بعض الأفكار. فالوجودية بعامة تُقدِّم «الوجود» على «الماهية» بيد أن مرادهم من الوجود ذلك الوجود العامّي العرفي بالمعنى الدارج للكلمة، والذي يلهج به جميع الناس، ومعنى «تأخر الماهية» عندهم هو أن الإنسان بسبب اختياره وحريته يختار «ماهيته» على طول حياته، فهو يصنع نفسه، وبموته تكتسب ماهيته شكلها النهائي.

بحسب هذه الفكرة، يتجلى أن مرادهم من الماهية ليس تلك الماهية الفلسفية، وإنما هي «شخصية» الإنسان، وردود أفعاله حيال مفترقات طرق الحياة والاضطرابات والخوف والأحزان والآلام التي تثبت وجوده وتصنع في الوقت ذاته شخصيته (أو ماهيته على حد تعبيرهم).

ومع أن آراء هايدغر أقرب إلى تصورات الفلسفة الإسلامية، إلا أن بالمستطاع القول إنه لم يكن يتحرى معرفة الوجود، بل كان ينشد العثور على ضالة ذات ألف وجه تختلف عن «الوجود» في العرفان والفلسفة الإسلامية، وتُعد شديدة النقصان والتبسيط وكثيرة الإشكالات والمآخذ مقارنةً بمدارس الملّا صدرا وغيره من العرفاء المسلمين.

3ـ أحكام الوجود

لم يكتف الملّا صدرا بهذه الموضوعة المهمة وإثبات أصالة الوجود وانتزاعية الماهية، بل حاول بمعونة الفلسفة الإشراقية والعرفان الإسلامي أن يقعّد للوجود قواعد وأحكامًا يثبتها بلغة فلسفية. لذلك سعى إلى إثبات أن الوجود متدرج (مشكّك) له سريانه، ووحدته، وبساطته، وقدرته.

أ. تدرج[21] الوجود

بعد إثبات أصالة الوجود وانتزاعية الماهية، تُطرح قضية تشكيك الوجود الخارجي بمعنى تدرجه وتراتبيته[22]. ولكن لا بد من التطرق إلى مفهوم «اشتراك الوجود» قبل الخوض في تشكيك الوجود.

ألمحنا إلى أن الوجود يتجلى في جميع الماهيات ـ أي الموجودات الخارجية التي يختص كل واحد منها بقالبه وشكله ومميزاته ـ وبالرغم من تنوع الوجود (بسبب تنوع الماهيات والقوالب) غير أن كل هذا التنوع يرجع إلى نمط وسنخ واحد، فكل الأشياء هي «وجود». وبتعبير آخر: «الوجود مشترك بينها جميعًا».

على أن الاشتراك ممكن على نحوين: فهو تارةً «اشتراك لفظي» محض ككلمة «شير» بالفارسية التي تفيد عدة معان لا صلة بينها إطلاقًا [الأسد، اللبن (الحليب)، والحنفية] فهي اسم مشترك بين تلك المعاني رغم اختلافاتها الحاسمة.

---

21 يصطلح عليه في الفلسفة الإسلاميّة بتشكيك الوجود، ويعادل amphibola باليونانيّة، وambiguous اللاتينيّة، ويعبّرون حاليًّا عن تشكيك الوجود ambiguity أحيانا.

22 لا معنى للتشكيك والتدرّج في مفهوم الوجود (من حيث هو مفهوم لا من حيث هو مصداق).

وتارةً لا يكون الاشتراك في اللفظ بل في المعنى، أي إن ثمة حقيقة وواقع مشترك بين أفراد متعددين بالرغم من تباين درجات الشدة والضعف في توفرهم على هذا المشترك المعنوي. ومثال ذلك اشتراك الوجود ما بين الموجودات والماهيات، إذ إن بينها فعلًا شيء مشترك ومهم جدًا هو الوجود، فوجود شيء معين لا يختلف عن وجود أي شيء آخر إلا في الحدود والمقدار والتعريف. وهذا اشتراك يسمى في الفلسفة الإسلامية بـ«الاشتراك المعنوي».

والسؤال الذي يطرح هاهنا: إذا كان وجود الأشياء متساويًا فيما بينها، وكانت كلها مشتركةً في الوجود، إذًا، ألا ينبغي ارتفاع جميع الفوارق والتباينات وتشاكل وتماثل كافة الأشياء؟ جواب الملّا صدرا والحكماء الإشراقيين هو: صحيح أن مبدأ الوجود مشترك بين جميع الأشياء، بيد أن الوجود يختلف فيها شدةً وضعفًا، وهذا التفاوت في درجات الوجود من حيث الشدة والضعف يفرز تباين التعاريف وحدود الأشياء وتخومها فتتمايز الماهيات عن بعضها، وينتج «الكثرة» بمعناها الفلسفي (من دون أي غموض يبثه في هذه الماهيات) وهكذا نصل إلى مبدأ تدرج الوجود (أو تشكيكه كما في الاصطلاح).

تعود البواكير التاريخية لهذه الموضوعة إلى ما قبل أفلاطون. كانت هذه المسألة مشهورةً في الحكمة

المشرقية والفلسفة الإيرانية القديمة، لكنها أُنكرت أو أُغفلت بعد ترجمة كتب أرسطو إلى العربية من قبل المسلمين وإرسائهم صروح الفلسفة على أساس كتب أرسطو[23].

شبّه الفلاسفة والحكماء الإشراقيون ـ ولا سيما فلاسفة إيران القديمة ـ الوجود بالنور. بل إن بعضهم فضّل استخدام كلمة النور بدل مفردة الوجود لما بين الكلمتين من شبه وتقارب. النور شأنه شأن الوجود يعمل على إيضاح الأشياء وتمايزها، وله ما لا نهاية له من درجات الشدة والضعف[24]. المهم هو أن اختلاف الشيئين (ما به اختلاف الشيئين) ليس على العموم تلك الصفات المشتركة بين ذلكم الشيئين (ما به الاشتراك)، أما بالنسبة للنور (وكذلك الوجود) فإن اختلاف النورين يكمن في النور تحديدًا، أي إن هذا الاختلاف ينبع من النور ذاته، والنور هنا هو الشيء المشترك بين ذلكم الشيئين، بمعنى أن الاختلاف لا يصدر عن شيء خارج الشيئين. وحسب التعبير المصطلح عليه فإن «ما به الامتياز في الأشياء هو عين ما به الاشتراك».

---

23 ربما لأن سلطة الخلفاء وقتئذٍ استخدمت هذه الأدوات في مواجهتها الثقافيّة للنزعة الباطنيّة وريثة الحكمة الإشراقيّة.

24 والمنطق الفوزي Fuzzy في الفيزياء مستلهم بدوره من نظرية تدرّج الوجود.

خذ مثلًا مصباحين أحدهما بقوة مئة لوكس والثاني مئة وخمسين لوكسًا. لا شك أن اشتراكهما في النور والضياء، بيد أن فرقهما أيضًا ليس في شيء سوى النور والضياء. ما من فيلسوف أو فيزياوي يوافق أن ضوء المصباح ذي المئة لوكس مجموعٌ رياضيًا إلى الظلمة بينما ضوء المصباح الآخر مطروح من الظلمة، فالكل يعلمون أن النور نقيض الظلام، ومستحيل أن يكون الشيء نورًا ولا يكون نورًا في آن واحد، فلا معنى إذًا للنور مجموعًا إلى الظلمة أو مطروحًا منها.

وبالتالي فإن اختلاف المصباحين في شدة الضياء الذي يصدرانه، وتباين ماهيتين إحداهما أضعف والأخرى أقوى، يكمن في شدة وضعف الوجود. وهنا تتاح صياغة تعريف فلسفي آخر للماهية هو أنها «استيعاب الشيء وقابليته للوجود».

لنعد إلى أول البحث: مع أن الوجود حقيقة لا تقبل التقسيم ولا حتى التعريف، إلا أن درجات سطوعها على الأشياء بوسعها أن تصنع «الوجودات» المختلفة بعضها عن بعض (ولكل منها تعريفه) ولها مميزاتها كالزمان والمكان، وربما امكن تسميتها Dasein[25].

حسب المصطلح الفلسفي فإن الوجود في عين وحدته كثير، وهذه الموجودات والماهيات التي تستعرض «الكثرة» في العالم، تعود كلها ـ من حيث أن لها وجودًا، وبالرغم من كثرتها وتعددها ـ إلى حقيقة واحدة هي الوجود.

السر في هذا هو أن الوجود لا يطيق التوحد والعزلة، ومن طبعه أن يتجلى على مسرح العالم الذي يصنعه بنفسه. يشبّه العرفاء الإيرانيون الوجود بامرأة حسناء لا تطيق الاحتجاب والتستر، بل تحاول على الدوام أن تعرض جمالها على الآخرين.

الحسناء لا تطيق الاحتجاب

إذا أغلقتَ عليها الباب خرجت من النافذة[26]

ينبغي التنبه إلى أن دخول الوجود إلى ميدان الكثرة والتنوع والأجزاء المختلفة، لا ينتقص شيئًا من «وحدته» وبساطة ذاته، شأنه شأن النور الذي يبقى شيئًا واحدًا وحقيقةً واحدةً على الدوام وفي كل مكان رغم ظهوره في ملايين المصابيح.

---

25 المفردة التي استخدمها هايدغر في فلسفته.

26 ترجمة بيت من الشعر الفارسي:

بريرو تاب مستورى ندارد — جو در بندى ز روزن سر برآرد

ظهور النور وانتقاله من الوحدة إلى الكثرة صفة ذاتية في النور. كذلك ظهور الوجود البسيط الواحد في تجليات متنوعة هو من خصائص الوجود، وهو من هذه الناحية لا يشبه أي شيء سوى النور.

ربما كان تشبيه الوجود بالنور عملية اضطرارية، فالنور الفيزياوي المادي ليس بالشيء الذي تتسنى مقارنته بالوجود مقارنةً حقيقيةً توحّد بينهما. وطبعًا لم يكن مراد الحكماء الإشراقيين هذا النور الفيزياوي، إنما كان النور عندهم رمزًا استخدموه للتعبير عن «الوجود» الحقيقي. فالنور في الفلسفة الإشراقية هو الوجود ذاته بعيدًا عن كل الجوانب والأبعاد المادية.

تُثبت هذه النظرية أولًا: الأشياء التي نراها حوالينا إنما هي كِسرٌ وقطعٌ من الوجود تتفاوت حدودها وتخومها مما يؤدي إلى اختلاف تعاريفها وأسمائها، وليست أشياءً يُنتزع منها الوجود بصورة ذهنية فحسب.

ثانيًا: اختلافات الأشياء وماهياتها وأسمائها، كلها إشارات إلى درجات وجود تلك الأشياء. والواقع أن الشيئين المختلفين، إنما يختلفان في شدة وضعف وجودهما. فالشديد يمتلك «وجود» الموجود الضعيف زائدًا شيئًا أكثر، والضعيف يفتقر إلى بعض درجات

الأشد. ولو أردنا التعبير عن هذا المعنى رياضيًا لقلنا: 20 - 2 = 18 و 18 + 2 = 20.

العددان 20 و18 هاهنا منفصلان عن بعضهما تمامًا، والعدد 2 بوسعه أن يكون معرِّفًا وفي الوقت ذاته فاصلًا بين ذلكم العددين لأن الفرق بينهما يكمن في العدد 2 وحسب. العدد 20 أكمل من العدد 18 والعدد 18 أنقص من العدد 20. الجوهر في الفلسفة المشّائية له خمسة افراد: الهيولى، والصورة، والجسم، والنفس، والعقل. هذه الجواهر الخمسة مع أنها جواهر إلا أنها متدرجة: أوطؤها الهيولى، وأرقاها أي أشدها العقل. وربما كان المشّاؤون قد أدركوا التشكيك والتدرج في الوجود من حيث لا يشعرون.

طبعًا، لم يكن أرسطو مطلعًا على نظرية تدرج الوجود (التشكيك) أو أنه أنكر هذه النظرية، بيد أنه كان مضطرًا عمليًا لقبول تبيانات هذه الجواهر الخمسة وتدرجها في عين اتحادها، وبهذا ينخرط في صف القائلين بأصالة الوجود. يعتقد الفلاسفة المشاؤون أن الأشياء منفصلة عن بعضها تمامًا ولا شيء مشترك بينها، وهذا أكثر انسجامًا مع أصالة الماهية، وبالتالي يجوز الاستنتاج أن أرسطو وأتباعه لم يكونوا من القائلين بأصالة الوجود واشتراك الموجودات رغم تبايناتها.

ظاهرة كمال الموجودات ونقصانها أيضًا ممكنة الإجلاء في ضوء نظرية تشكيك الوجود، فكل شيء يكون إطار ماهيته أضيق واستيعابه للوجود أدنى وأقل فهو أنقص، وكلما كان استيعابه الوجودي (أو سعته الوجودية) أكبر وقيوده أقل، فهو أكثر كمالًا ورقيًا. يبقى لدينا مبدأ الوجود الحقيقي (واجب الوجود) وهو المطلق اللامتناهي، والذي سيكون وفق هذا السياق الأكمل والأكثر تنزيهًا عن أي ضرب من ضروب النقص[27].

كان الملّا صدرا الفيلسوف الوحيد الذي وضع يده على هذه الإشكالية بالنظر لماضيها في الفلسفة الإشراقية، وجعلها كما رأينا مسألةً فلسفيةً استدلالية.

وقد أفضت هذه القضية، ونعني بها تدرج الوجود بفضل دقة الفلاسفة والعرفاء المسلمين وحذاقتهم إلى موضوعات أدق، منها تقسيم تشكيك الوجود إلى تشكيك عام وخاص وخاص الخاص.

غير أن فريقًا من المشّائين المسلمين لم يستسيغوا التدرج في الوجود والموجودات، فقالوا على سبيل المثال إن الشيئين لا يمكن اعتبارهما مشتركًا معنويًا رغم اختلافهما في الدرجة من حيث الذات، إذ لو اتخذنا الوجود الكامل معيارًا، كان الوجود الناقص فاقدًا لتلك الذات، ولو اتّخذنا الوجود الناقص معيارًا لكان الوجود الكامل غير الوجود الناقص وبالتالي سيكون فاقدًا لتلك

---

27 برهن الملّا صدرا في إطار تحليل فلسفي دقيق أن وجود الواجب الوجود – والوجود في «واجب الوجود» عمومًا – يختلف عن وجود الممكنات.

الذات. وعليه، ليس بين هذين الوجودين قدرًا مشتركًا من الوجود إلا بالنحو الاعتباري وكفرضية ذهنية.

* * *

ب. بسيط الحقيقة كل الأشياء

من التفريعات الأخرى لقاعدة أصالة الوجود، قاعدة أن «حقيقة غير المركب وذاته غير منفصلة عن سائر الأشياء» ويعبَّر عن هذه القاعدة عادةً بـ«بسيط الحقيقة كل الأشياء». قبل الولوج في هذا البحث ينبغي التذكير بأن مدرسة الملّا صدرا تثبت أن كافة الموجودات رغم كل اختلافاتها في درجة الوجود هي «ممكنات» وليست «واجبة» وإنما تستمد وجوبها ـ ضمن سلسلة العلل والمعلولات ـ من ذات هي وجود خالص ونقي ومحض وواجب[28]. أي إن الوجود بالنسبة له «ذاتي»[29] وسلب الوجود منه مستحيلٌ وخلفٌ، وافتراضه يساوي نفي العدم.

إن افتراض وجود خالص محض ملازم دومًا للأحدية، والوحدة، والبساطة، والقِدم، والإطلاق واللاتناهي، والكمال، والتحرر من الماهية والتعريف المنطقي (بالجنس والفصل).

---

28 مثلًا، نحن ننسب الرطوبة في جميع الأشياء المرطوبة إلى الماء، بينما الرطوبة ذاتية بالنسبة للماء، أي إنها ليست مضافة إلى ذاته، وإذن، فالرطوبة بالنسبة للماء «واجبة وذاتية» وممكنة بالنسبة للأشياء المرطوبة الأخرى.

29 حيث إن الوجود ذاتي بالنسبة لواجب الوجود، فهو لا يحتاج للإثبات منطقيًا. وحسب القاعدة الفلسفيّة «الذاتي لا يعلّل» يرتبط مفهوم واجب الوجود بالوجود ارتباطًا ضروريًا.

لهذا الوجود المطلق أو المحض خصائص فريدة إحداها «عدم التركيب»، فالوجود المحض هو عين الغنى (إذ لا طابع سلبيًا له على الإطلاق حتى يرفعه)، ونعلم أن التركيب يستدعي الحاجة، إذًا فالوجود المطلق بسيط.

تُطرح هذه القاعدة في مذهب الملّا صدرا على النحو التالي: «كل شيء» حقيقته (أي ذاته) وجود بسيط (غير مركب) فهو «كل شيء» بمعنى أنه غير منفصل عن الأشياء الأخرى.

تبتني هذه القاعدة على مبدإ أن الوجود حقيقة بسيطة ومطلقة، وكل بسيط مطلق يتوافر على جميع الكمالات الوجودية، وتندرج فيه كل الكمالات والوجودات. وبالتالي، فالحقيقة الخارجية للوجود (وليس مفهومه الذهني) أوّلًا: لا يمكنها أن تكون أكثر من شيء واحد (واحدٌ أحدٌ)؛ وثانيًا: لا معنى لأن لا يكون الوجود (الأصلي والحقيقي الأولي) أزليًا، بل قادمًا من وراء العدم (كل وجود يحتاج إلى موجد)؛ وثالثًا: وجود كافة الموجودات غير منفصل عن أصلها وجذورها، بل هو محتاج لها مرتبط بها؛ ورابعًا: الوجود مطلق، فمن المستحيل أن تكون ثمة حدود ونهايات لما نسميه أصل الوجود وجوهره وحقيقته، ومحال أن لا يكون الوجود مطلقًا وشاملًا (أي محيطًا)، فالحدود والنهايات علامة الاحتياج، والمطلق الكامل غير محتاج لشيء.

الحصيلة هي أن الوجود الذي يتسبب في وجود كل الموجودات، مطلق وخال من العدم والنقص، ويتعذر حتى في الذهن اعتباره مركبًا من (وجوده هو + عدم الأشياء الأخرى)، فمثلًا لو رمزنا للوجود المطلق والاصلي بـA، ولسائر الموجودات بـB، وجب القول أنB A C .

ولا يُتاح القول إن A= -B لأنه سيتركب عندئذ من A+-B وهذا خلف لأن الوجود الأولي وجود واحد ومطلق حسب الافتراض، ولا يمكن أن يكون مركبًا وغير مطلق، أي إن له حدًا يفصله. الوجود المطلق أو صانع سائر الموجودات يتوجب منطقيًا أن يتحلى بجميع الكمالات الوجودية ويكون منزهًا عن أية شائبة من شوائب العدم والنقص، ومن الواضح أن التركيب يفيد النقص وعدم الإطلاق.

حينما لا يكون هذا الوجود (A مثلًا) مركبًا من A وعدم B(B ـ)، يتحتم أن يكون نقيضه A= nB، وهذا يعني أن أي وجود بسيط (غير مركب) لا سبيل للتركيب إليه هو «كل الأشياء»، أي إنه يستغرق ويستوعب ويشمل كل الأشياء.

بالمستطاع التعبير عن هذا البرهان بالشكل الآتي:

1. كل الاشياء لها اعتباران مستقلان، فهي بأحد الاعتبارين موجودة و«هي نفسها»، وبالاعتبار الثاني تكون ليست «غير ذاتها». هذان اعتباران مستقلان و لكل منهما موضعه المنطقي.

من هنا، فإن كل ممكن مركب من جزئين أحدهما مفهومي والثاني منطقي، والتركيب مؤشر الحاجة والنقص، لأن كل جزء سيحتاج الجزء الآخر، والاحتياج أمارة الإمكان أو عدم الضرورة.

2. لمّا كان واجب الوجود وجودًا محضًا، والوجود الخالص يعني الكمال المطلق وعدم الحاجة لشيء آخر (حتى في أوهام الإنسان وأخيلته)، فهو إذًا بسيط ولا يتسنى تقسيمه ذهنيًا إلى جزئين «الذات» و«ليس الآخر».

وبالتالي:

3. بسيط الحقيقة «يتوفر على جميع الكمالات والجوانب الإيجابية لكافة الموجودات» رغم أنه ليس عين تلك الموجودات والأشياء.

* * *

برهان آخر: 1. كل الموجودات معلولة ومخلوقة لواجب الوجود. فمهما كانت لها من درجات الوجود إنما استقتها من واجب الوجود والحقيقة المطلقة[30].

2. حيث إن مانح الكمال يستحيل أن يفتقر لذلك الكمال، لذا يتمتع واجب الوجود بكل الكمالات (الجوانب الإيجابية) التي تتمتع بها معلولاته، لكنه غير موزع أو مشتت وإنما بسيط واحد مجتمع.

يسوق الملّا صدرا في هذا الباب مثالًا فيقول: لو افترضنا خطًّا لا متناهيًا فسيكون أولى بتسمية «الخط» من كل الخطوط الأخرى القصيرة أو الطويلة، فهو في عين وحدته يجمع كل الأبعاد الخطية (الوجودية) لتلك الخطوط من دون أن يعاني من قيودها وحدودها ونقصها.

ليس المراد من هذه القاعدة أن ذات واجب الوجود عين ذات الأشياء والموجودات كلها وأن بالمقدور إحالة كافة الموجودات إلى ذاته، إنما المراد منها أن الموجودات كافةً لها أبعاد وجودية وكمالية وأبعاد سلبية نقصية، وجميع الأبعاد الكمالية والوجودية للموجودات الحاصلة عن تجلي ذات واجب الوجود ووجوده الأصيل، مجتمعةٌ بصورة بسيطة وواحدة في ذات واجب الوجود من دون أن تكون فيه نواقصها وأبعادها السلبية. ولما كانت شيئية الشيء وحقيقته

---

30 الوجود المطلق ذاته لا يحتاج إلى العلّة، فذاته تقتضي الوجود، وإلّا وجب المُحال، ونكون قد أنكرنا أصل الوجود.

منوطةً بجنبته الوجودية، والنقص هو السلب والعدم، إذًا فكافة الأشياء حاضرة في ذات الشيء البسيط، وحقيقة البسيط والوجود المحض هو تلقائيًا كل الأشياء بدون أن يكون عين ماهياتها.

* * *

من نتائج هذه القاعدة ثبوت «الجمال المطلق» لواجب الوجود ولحقيقة البسيط، فما الجمال إلا فقدان النقص، وفقدان النقص أو حيازة الكمال من سمات الوجود المطلق أو واجب الوجود. ومن الممكن أن يكون لهذه القاعدة استحقاقاتها ونتائجها ومبادئها الأخرى في فلسفة الجمال.

نتيجتها الأخرى هي علمُ الله المطلق الازليُّ، إذ حسب قاعدة «واجب الوجود هو كل الأشياء» سيكون لهذا الواجب منطقيًا «إحاطةٌ وجودية» بكل الأشياء والموجودات، وهو موجود في كل واحد من أجزائها من دون أن يكون جزءًا من ماهيتها، فالوجود ـ من زاوية وجوده وإيجابيته وليس سلبيته ـ غير منفصل عن الوجودات الأخرى، والوجود وجودٌ دائمًا وبكل أشكاله، مثلما أن أنوار الشمس غير منفصلة عن النهار.

الوجود المطلق يغلب على كل الأشياء ويقهرها منطقيًا وبحكم طبيعته الفلسفية، وتنبثق صفات الله وقدراته الأخرى من إطلاق وبساطة وجوده عز وجل.

* * *

ج. الإمكان الفقري

من ثمرات قاعدة أصالة الوجود التقسيم الدقيق الذي اجترحه الملّا صدرا للوجود فوزعه إلى ثلاثة أنماط هي:

1. وجود الموجود لذاته والقائم بذاته (والذي يسمى الوجود النفسي أو المحمولي)[31].
2. وجود الموجود لشيء آخر كوجود الأوصاف والأعراض (مثل البياض للورق)، فرغم أننا نفترض للبياض وجودًا مستقلًا، إلا أن وجوده لا يتحقق أو يحصل إلا في الورق، أي إنه محمول وصفة للورق (خلافًا للنمط الأول حيث كان «الوجود» موضوعًا يتعلق وجوده به).
3. الوجود الذي يشاهَد في العلاقة بين الموضوع والمحمول (ويعبر عنه في الإنجليزية بـ is وفي العربية بـ«إنَّ» وفي الفارسية بـ«أست»). ليس لهذا الوجود أي استقلال ذاتي ولا يمكن حتى أن نفترضه لوحده في أذهاننا مثلما نصنع مع الأعراض والصفات. ليس هذا الوجود سوى الارتباط بالموضوع (أي الوجود الأصيل) ولا نصيب له من الوجود بمفرده إطلاقًا.

---

31 اعتبر كانط مثل هذا الوجود في القضايا غير صائب، وقال حينما نجعل الوجود محمولًا في القضيّة فلن يضيف شيئًا إلى الموضوع. وقد أجاب الملّا صدرا عن ذلك قبل نحو قرنين من كانط فأكّد أنّ الوجود في مثل هذه القضايا (المعروفة بهل البسيطة) يصنع الموضوع ويشير إلى ثبوت الموضوع، وليس إلى ثبوت المحمول للموضوع.

أطلق على النمطين الأول والثاني من الوجود في الفلسفة الإسلامية اصطلاح «المعنى الاسمي» أي ما كان له استقلال في الذهن، وعلى النمط الثالث «المعنى الحرفي» لأنه خاو من المعنى بمفرده كما هي حروف الجر (وحروف «الربط» و«الإضافة» في قواعد اللغة الفارسية).

ببراعته الفذة، سحب الملّا صدرا هذا النقاش إلى إشكالية العلة والمعلول، فأوضح أن للإمكان دائرتين: إحداهما الإمكان في الماهيات الذي يسوقه الفلاسفة بجانب الوجوب والامتناع ويُستخدم في منطق الموجّهات. والثاني الإمكان في دائرة الموجودات الخارجية.

العلاقة بين العلة والمعلول كانت على الدوام علاقة منح الوجود للمعلول من قبل العلة. العلة الحقيقية مانحة للوجود دائمًا، وعليه فوجود المعلول يحتاج إلى ويرتبط دومًا بالوجود الذي منحته العلة (كما أن وجود الشكل الهندسي في ذهنكم يرتبط بتركيزكم الإبداعي، وإذا تحول تركيزكم إلى شيء آخر انعدم ذلك الشكل الهندسي في ذهنكم).

إذًا لا تمتلك الموجودات الخارجية وهي المعلولة لله تعالى ـ وهو الوجود المحض والحقيقي والعلة التامة والحقيقية لها جميعًا ـ وجودًا مستقلًا من

نفسها (مثلما هو الحال في الصفات والأعراض)، إنما العلاقة بين كافة الموجودات وواجب الوجود ضرب من «الربط المحض»، وقد شاهدنا أن «الوجود الرابط» فقير ومحتاج في كل الآنات واللحظات إلى وجود الموضوع (الموجود في القضية) ولا وجودَ ولا شيء له من نفسه أبدًا.

يعتقد الملّا صدرا أن هذه العلاقة السائدة في المعلولات (أي الممكنات والموجودات) نوعٌ من الإمكان إلا أنه خاص بميدان علم الوجود (الأنطولوجيا) ويسميه «الإمكان الفقري»، وعوضًا عن العلة والمعلول ـ الذين يشيران إلى شكل من أشكال التثنية وقد يصرفان الذهن إلى خطإ مفاده أن للمعلول وجودًا مستقلًا في مقابل العلة ـ يستخدم الملّا صدرا تعبير «الإمكان الفقري».

في سياق هذه الرؤية، تغدو الممكنات والموجودات لا «فقيرةً» فحسب، بل إنها «الفقر» بذاته، وليست محتاجةً إلى العلة في أصل إيجادها فقط، إنما تحتاج العلة بشكل مستمر لبقائها.

هذه النظرة الفلسفية العميقة للعلة والمعلول، وبما لها من برهنة فلسفية أوردها الملّا صدرا في مواضع عدة من كتابه الأسفار، تُعد من الخصائص المميزة لمدرسته الفلسفية. ينبغي هاهنا التأكيد على أن الإمكان الفقري ـ وخلافًا للإمكان المنطقي ـ لا يقف

على الضد من الضرورة والوجود إطلاقًا، وليس هذا وحسب بل إنه عين الضرورة والوجود، وافتراضه منوط بافتراض الوجود والعلاقة الوجودية.

الإمكان الفقري رؤية عرفانية أضافها الملّا صدرا إلى الفلسفة وخلع عليها لبوسًا فلسفيًا. من وجهة نظر العرفان الإسلامي لا يليق باسم «الوجود» سوى الله تعالى، فهو أصل الوجود ومصدره وموجودات العالم الأخرى إن هي كلها إلا تجليات ذلك الوجود وتمظهراته. أورد الملّا صدرا هذا التعبير على شكل علة ومعلول فقال إن العلة هي الأصل دائمًا، ولأن المعلول يحتاج العلة لتلقي الوجود لا لشيء آخر، إذًا فهو من دون العلة لا شيء، ولن يكون إلا تابعًا للعلة وتطوراتها وتجلياتها[32].

في ضوء هذا البرهان تنجلي ضرورة السنخية بين الموجودات والممكنات من جهة وواجب الوجود من جهة ثانية، وكذلك بين المعلولات وعللها. ولا بد من التنبه إلى أن العلة في بحثنا هذا علة تامة كاملة[33].

* * *

---

32 المشاعر، الصفحة 84، الشواهد الربوبيّة.

33 تصنّف العلة في الفلسفة الإسلاميّة إلى أقسام ودرجات. حسب أحد التصنيفات تتوزّع العلّة إلى تامّة كاملة وعلة ناقصة. العلّة التامّة هي التي توجد المعلول بدون مشاركة واسطة أو شيء آخر، والعلة الناقصة هي التي تمثّل جزءًا من العلة ولا تؤثّر إلّا بمساعدة شيء أو أشياء أخرى. الوالدان على سبيل المثال، لا يمكنهما أن يمثّلا علّةً تامّةً في إيجاد الطفل، وكذلك أعمال البشر مشروطة كلها بشروطها وارتفاع عقباتها.

د. الحركة في الجوهر (الحركة الجوهرية)

لم ينكر أحد أساس وجود الحركة في الكون، بيد أن الفلاسفة حصروها في أربع مقولات من المقولات الأرسطية العشر هي: الكم، والكيف، والوضع، والأين. أوضحها قاطبةً الحركة في الأين أو المكان، ومنها حركة الناس والسيارات وتحليق الطيور وغيرها التي تشير جميعها إلى وجود مثل هذه الحركة. الحركة في الكم (أو المقدار) ضرب آخر من الحركة يسمى أيضًا «النمو»، ومثاله نمو الطفل ووصوله سن البلوغ والكمال، أو نمو غرسة وتحولها إلى شجرة. ويلاحَظ في الإنسان والأشجار وسائر الكائنات الحية سنخ آخر من تبدل الأحوال والكيفيات يسمى في الفلسفة: الحركة في الكيفية. ومنها التغيرات والتحولات الظاهرية أو الكيمياوية في اللون والطعم والشكل لدى الإنسان أو الفاكهة أو غير ذلك. ومنها كذلك التحولات والتغيرات التكاملية الداخلية كالتحولات النفسية.

النوع الآخر هو حركة الجسم حول نفسه وعلى محور معين كحركة العجلات وكل الحركات الموضعية للأجسام في الفيزياء. وهي ما يُصطلح عليه بالحركة في الوضع.

سلّم الفلاسفة لإمكانية وجود الحركة في هذه المقولات الأربع، غير أنهم أكدوا ثبات الجوهر أو ذات الأشياء، والتي يناط بها كم الأشياء وكيفها ووضعها، فلم يكونوا مقتنعين أو قادرين أو جريئين بما فيه الكفاية

على إثبات الحركة في جوهر الأشياء أو ذاتها (وليس حالاتها) أو لا أقل من إعلان مثل هذه الحركة وادعاء وجودها. بل إن ابن سينا فيلسوف القرون الكبير أنكرها بشدة، وذهب إلى أن الحركة في الجوهر تعني خروج الجوهر عن ذاته وهويته وتحوله إلى شيء آخر يختلف كليًا عن هويته السابقة.

ساق الملّا صدرا برهانًا بسيطًا لإثبات الحركة في جوهر الأشياء، فقال: إن لم تكن ثمة حركة في جوهر الأجسام وأصلها - والذي يعد الكم والكيف والوضع والأين أحوالًا وصفات له - فمن المستحيل أن تطرأ أية حركة على صفات الأشياء وأحوالها وأوضاعها، ذلك أن الجوهر بالنسبة للأعراض في حكم العلة بالنسبة للمعلول، ويستحيل أن تنفصل العلة عن المعلول (وإلا لما كانا علةً ومعلولًا) ولا معنى لأن يتفوق المعلول على العلة وهو ضرب من تجلي وجودها.

يلاحَظ شكل من التناغم والانسجام السلوكي بين هذه الاعراض المتحركة الأربعة[34] ما يدل على انسجامها واتحادها مع جوهرها وأصلها. نمو الفاكهة مثلًا (وهي حركة كمية) عادةً ما يرافقه تغييرات في اللون والطعم (وهي حركة كيفية). ليست صفات

---

34 بعبارة ثانية، يمكن تشبيه العلاقة بين الجوهر والعرض بالعلاقة بين المركب والراكب. إذ يستحيل أن يبقى المركب ساكنًا بينما يكون الراكب متحرّكًا يطوي المسافات.

الجسم منفصلةً عن ذات الجسم، إذًا كيف يمكن أن تكون هنالك في الشيء الواحد حركة ولا تكون؟!

يعود ماضي هذه المسألة بشكلها النظري الصرف (ومن دون براهين فلسفية) إلى أحقاب سالفة، فقد كانت مطروحة على بساط البحث في الفلسفة الإيرانية القديمة وبلاد اليونان. أكد هيراقليطس[35] ـ من آسيا الصغرى (475 ـ 535ق.م.) ـ على وجود الحركة في الطبيعة بنحو دائم مستمر، وكان يقول: «لا يمكن النزول إلى النهر مرتين / ولا يمكن شم رائحة الوردة مرتين». وفي العرفان الإسلامي إشارات إلى هذه الحركة الدائمية والوجود عبر اللحظات المتعاقبة تحت عناوين من قبيل «الخلق المستمر» و«تجدد الأمثال»، مضافًا إلى استنتاجات أخلاقية وتربوية من هذه الفكرة. الاعتقاد بالوجود المتدفق وأن العالم له خفقانه كما للقلب خفقانه ونبضه، وإطلاق كلمة «الحال» على ذلك، أمور ثبتت لدى العرفاء المسلمين بواسطة الكشف والشهود، ويرى البعض أنها كانت حتى في الفلسفة الصينية والغابرة ومذهب الزِن[36].

ولكن من منظور الفلسفة المشّائية، كانت الحركة في الجوهر مستحيلة الإثبات إلى درجة أن نابغة عصره ابن سينا أيضًا ظنها مستحيلة الإثبات، وتصور أن

---

35 السيد محمد الخامنئي، مسار الحكمة في إيران والعالم، الصفحة 79 من الطبعة الفارسية، والصفحة 59 من الطبعة الإنكليزية.

36 راجع «الخلق المستمر» بقلم الأستاذ الياباني إيزوتسو، يقول: للأستاذ الياباني كائي (1042 – 1117م) kai عبارات العرفاء المسلمين وهيراقليطس.

جوهر الأشياء إذا تحرك تبدلت ماهيته إلى ماهية أخرى، وبالتالي تتغير هوية الشيء وذاته.

استعان الملّا صدرا بنظريتي أصالة الوجود وتدرجه (تشكيكه) ليبرهن أولًا على أن طبيعة الجوهر في أي موجود مادي (لا يشكل أصله سوى وجود محدود) ممكن الاشتداد (لأن حركة الوجود تدريجية وكل وجود يقبل الاشتداد أي الحركة)؛ وثانيًا جوهر الأشياء متحرك بذاته، لأن طبيعة الأشياء وبنيتها وماهيتها على شكلين: أحدهما الجواهر غير المادية (المجردة) والتي تتصف بالثبات والتوقف لأنها غير مادية. وهذا الشكل يختص كما هو جلي بالأشياء غير المادية. أما الشكل المادي للأشياء فهو ذو طبيعة سيالة متحركة على الإطلاق، بمعنى أن وجوده تدريجي ومرحلي وعلى شكل خطوات متعاقبة، وليس فجائيًا (دفعيًا). لو لم يكن وجود الموجودات المادية سيالًا لما كان ثمة تكامل (لما تحولت أية بذرة إلى شجرة ولما شب أي طفل)، والزمان[37] الذي تصور الفلاسفة القدامى (والفيزياويون قبل الفيزياء النسبية) أن له وجودًا عينيًا (كالمكان)، وأنه وعاء ثابت للأشياء والأحداث التي تقع فيه، ليس له من وجهة نظر الملّا صدرا وجود عيني، فوجوده انتزاعي يُنتزع من الحركة الجوهرية للأشياء والظواهر.

---

37 اعتبر المشاؤون الزمان حصيلة حركة الأفلاك، وهذا ما لا ينكره الملّا صدرا حسب الظاهر، لكنه في حقيقة الأمر لا يوافقه، ويرى أن الزمان يرجع إلى الحركة الجوهرية.

يثبت بهذا البرهان أن الحركة الجوهرية للأشياء طبيعية ذاتية فيها، وليست عارضةً عليها، لذا فهي لا تحتاج إلى علة معينة ولا تقبل السؤال والاستفهام، إذ لا يصح السؤال: لماذا يتحرك الجوهر المادي؟ لأن هذا السؤال كما لو سألنا: لماذا الماءُ مرطوبٌ؟ ولماذا الزيت دهينٌ؟ هذه أسئلة لا معنى لها، فهي كسؤالنا: لماذا الماء ماء؟ ولماذا الزيت زيت؟

الشيء الذي تكون ذاته وأصله الداخلي- ماهيته بالتعبير الفلسفي - سيالًا متحركًا، لا يقوى على إيقاف حركته سوى الفناء.

نظرية النسبية العامة في الفيزياء الحديثة تعاضد نظرية الملّا صدرا الفلسفية، فالزمان في النظرية النسبية جزء من كل شيء أو هو بعبارة أخرى البعد الرابع للأشياء، ولكل شيء زمانه.

الإشكال الذي عانت منه الفلسفة المشّائية، وانبرى الملّا صدرا لإصلاحه وتغييره هو تصور المشائين بأن التغير في الجوهر أو الأعراض ما هو إلا فناء الجزء السابق وانبثاق جزء جديد مكانه، أي إنه حسب مصطلحات الفلسفة الإسلامية «خلعٌ ولبسٌ» كما لو أراد الإنسان ارتداء معطف جديد فيضطر لذلك إلى خلع معطفه الذي يرتديه حاليًا. لهذا تصوروا أن الجوهر إذا أراد أن يتحرك وجب أولًا أن يفنى الجوهر (A) ليحل محله الجوهر (B)، على أن

الملّا صدرا أثبت بمبدإ الحركة الجوهرية أن جوهرية الجوهر وطريقة خلقته تكمن في إضافة درجات شديدة إلى درجات ضعيفة سابقة، وهو ما اصطلح عليه بـ«اللبسُ بعد اللبس»، ومثال ذلك في المنطق مصباح بقوة مئة شمعة ترتقي قوته بالضغط على أزرار معينة إلى مئة وواحد ومئة واثنين وكذا من دون الحاجة إلى إطفاء المصباح الأول ذي المئة شمعة ثم إنارة المصباح الأشد منه ضياءً. فمن سمات الوجود والنور الاشتداد من دون أي تغيير في الماهية. مبدأ التكامل في الإنسان والعالم يقوم برمته على هذه الحركة الاشتدادية وكونها ذاتيةً.

طبقًا لبراهين الملّا صدرا، لا تؤدي الحركة في جوهر الشيء إلى تغير ذات الشيء إطلاقًا. فمثلًا يدرك الجميع ويشعرون بنحو واضح أنه رغم التغييرات المستمرة التي تطرأ عليهم وعلى الآخرين طوال فترات حياتهم، فإنهم والآخرين يبقون على هوياتهم وشخوصهم. إننا حينما نرى الأشخاص بعد سنوات طويلة لا نقول إننا قابلنا أشخاصًا جددًا، بل نسلّم أنهم ذات الأشخاص الذين عرفانهم منذ زمن بعيد.

لو زالت وحدة الجوهر - المتحرك - بسبب حركته، لوجب أن نعتقد بمثل هذا فيما يخص الأعراض أيضًا. فمثلًا حين تتحول الغرسة إلى شجرة، يجب أن نعتقد

أن هذه الشجرة الكبيرة ليست نفسها تلك الغرسة الصغيرة، والحال أنه ما من أحد يخطر بباله مثل هذا الشيء إطلاقًا. وإذا زعم أحد أن هذه الشجرة المثمرة ملكه وأنها ليست تلك الغرسة القديمة، لما وافقه على قوله هذا أي مرجع حقوقي أو قانوني. بل على العكس، يتوقف رفعُ الإشكال في الأعراض على إسناد حركتها إلى الجوهر، وعلى التسليم لوحدة الجوهر وبقائه رغم تحركه.

بنظرية الحركة الجوهرية استطاع الملّا صدرا حل مسائل فلسفية أخرى، منها مسألة «حدوث العالم أو قدمه» التي لم يعثر الفلاسفة والمتكلمون على مفاتيح حلها على مدى أزمنة طويلة، كذلك مسألة ارتباط الحادث بالقديم أي ربط العالم والكون والموجودات كافة (وهي جميعًا ممكنات بالمصطلح الفلسفي) بالله القديم الواجب الوجود. كل الموجودات معلولة وحادثة، وكل حادث ينبغي إرجاعه بنحو مقبول إلى علته وخالقه القديم، فكيف يمكن أن تكون ثمة سنخية أو تجانس بين القديم والحادث؟

المسألة الأخرى التي تم إثباتها بالحركة الجوهرية هي نظرية أخرى من نظريات الملّا صدرا تختص بالنفس الإنسانية، حيث اعتقد أن النفس تنبثق من جسم الإنسان لكنها تتطور بحركة تكاملية وتستغني عن المادة.

وسنشير إلى قواعد الملّا صدرا ومبانيه هذه في مواضع قادمة من الكتاب.

حققت هذه النظرية نتائج باهرة ومؤثرة للفلسفة، منها:

1. حركية العالم أو الطبيعة. فالطبيعة الصدرائية متحركة متطورة خلافًا للطبيعة الأرسطية.

2. حركة الطبيعة حركة هادفة تأخذ العالم وكل موجوداته نحو الكمال.

3. تتجلى عبر هذه النظرية ماهية الزمان، ونسبيته إلى حد ما، ويتاح في ضوئها تقديم تعريف دقيق للزمن.

4. تشدد هذه النظرية على التكامل كإحدى آليات العالم وممارساته وضروراته.

5. ترى هذه النظرية أن الحركة اتصالية، وخطية، ومتسلسلة. يعتقد الملّا صدرا أن منحني الطبيعة أو مساره الخطي المتجه (أو الحركة القطعية كما في الاصطلاح) ماهيةٌ حقيقية وعينية، وليس خطًا افتراضيًا خياليًا. وهذا الخط هو الذي يرسم الزمن.

* * *

هـ . المثل الأفلاطونية

وهي من القضايا ذات السابقة التاريخية الممتدة. ورغم أنها اشتهرت باسم أفلاطون إلا أن المثل النورية أو المثل الإلهية كانت من القضايا والأصول المهمة في الفلسفة الإشراقية والحكمة الإيرانية القديمة والحكماء قبل سقراط (pre-Socratics).

أحرزت هذه القضية مكانةً مهمةً في الفلسفة الإسلامية الإيرانية، ومع أن فلاسفةً نظير ابن سينا لم يستطيعوا استمراءها، إلا أن طائفةً أخرى منهم نظير السهروردي والميرداماد والملّا صدرا أكدوا صحة أصلها، لكنهم تشعبوا في تفسيرها مذاهب شتى.

مثلما صاغ الملّا صدرا مسائل مهمة أخرى في الفلسفة الإشراقية - درج الحكماء الإشراقيون على عرضها كمجرد نظريات و بيانات خالية من الاستدلال والبراهين - على شكل أطروحات فلسفية لها براهينها المنطقية، ناقش كذلك هذه القضية التي عرضها أفلاطون في بعض آثاره[38]، فسوغها وفسرها وأثبتها في ضوء مبادئه الفلسفية.

يسجل الملّا صدرا أن أفلاطون كان يعتقد تبعًا لأستاذه سقراط أن لكافة الموجودات المحسوسة والمادية في الطبيعة، نماذج وصورًا تشبهها في العالم الآخر وتتسم بالتنزه عن المادة، وهي خلافًا لموجودات هذا العالم المادية، خالدة لا يتطرق إليها الفناء، وقد أطلق عليها اسم «المثل الإلهية»[39]. نحت كل واحد من الفلاسفة المسلمين معنًى لهذه المثل حسب تصوراته ومنطلقاته الفكرية. الفارابي مثلًا اعتبرها نفس تلك الصور الموجودة في العلم الإلهي، وطابق ابن سينا

---

38 الملّا صدرا: حدوث العالم، الصفحة 184، طبعة مؤسسة صدرا للحكمة الإسلاميّة، طهران 1999م.

39 Eidos.

بينها وبين الكلي الطبيعي أو الماهيات، وفسرها السهروردي بوصفها عقولًا موازيةً وعرضيةً تنجم عنها الأشياء المادية. وعرفها آخرون باعتبارها موجودات مثالية معلقة وأشباح تطوَّفُ في عالم المثال (بين عالم المادة وعالم العقول)[40].

يرفض الملّا صدرا هذه التصورات أولًا، ويبادر ثانيًا إلى تعريف المثل وإثباتها بطريقته الخاصة، فيشير بادئ ذي بدء إلى أن المثل التي يقصدها أفلاطون حقائق غير مادية من نفس نوع الأشياء الخارجية تمامًا وليست لها ماهية منفصلة عنها. لذلك كانوا في الفلسفة الإيرانية القديمة يسمون مثال كل شيء بنفس اسمه. فكانوا على سبيل المثال يطلقون على مثال الماء اسم «خرداد» وعلى مثال الأشجار «مرداد» وعلى مثال الشجرة المقدسة «هوم» اسم «هوم ايزد» (أي الملاك الذي يدعى هوم والملاك المسمى خرداد أو أمرداد).

من هنا، يتعين أن نعتبر المثل الأفلاطونية أو المثال الأفلاطوني واحدًا من أفراد كل نوع من الأنواع، يمتاز عن غيره من أفراد نوعه في أنه غني عن المادة والمكان وكاملٌ وتامٌ من كل النواحي والجهات، وهو المخلوق الأصلي والأول والرائد لكل نوع من الأنواع. أما الأشياء المادية في عالمنا هذا فهي أفراد آخرون

40 الشواهد الربوبية، الصفحة 191، طبعة مؤسسة صدرا للحكمة الإسلاميّة (SIPRIn)، طهران، 2003م.

لهذا النوع يتصفون بالضعف والنقص لكونهم مقيدين بالمادة ونواقصها[41]. ويضيف: من منظور أصالة الوجود (وتشكيكه) لا مانع من أن يكون بعض أفراد النوع أقوى وأكمل من أفراد آخرين في ذات النوع. وينبغي التنبه إلى أن هذه المثل ليست نماذج أو «قوالب» الأفراد الآخرين، إنما هي أيضًا أفراد مماثلون للأفراد الماديين.

ساق الملّا صدرا عدة براهين فلسفية لإثبات هذه النظرية ضمّنها كتابيه الأسفار والشواهد.

من النتائج الفلسفية لنظرية المثل، التعريف الأنطولوجي لـ«الكلي»: هبط المشّاؤون بالكلي إلى مستوى المفهوم الذي لا يُدرك إلا بقوة العقل. وتنصّل فريق من أعباء البرهنة في معالجة قضية الكلي فذهبوا إلى أن الكلي هو كل شيء ذهني للأشياء الخارجية مجردةً عن خصوصياتها ومميزاتها الفردية. وبعبارة أخرى، بإلغاء التمايزات والخصائص الفردية داخل النوع الواحد نصل إلى ما يسمى الكلي (في مقابل الجزئي). «الكلي» وفق هذه الرؤية شيء انتزاعي وذهني محض، وهو بالتالي غير واقعي. بل إن الاسميّين (Nominalists) وطائفة أخرى تنتمي لأوروبا القرون الوسطى لم يكتفوا حتى بهذا واعتبروا «الكليات» مشتركًا لفظيًا كأي لفظ مشترك

41 في مدرسة الملّا صدرا، كلّ ماهية لا يحتاج وجودها وحصولها إلى المرور بمراتب القوة والفعل (وهي بالتالي غنية عن الحركة والزمان)، وتكون وجودًا بالفعل، فهي وجود كامل. بيد أنّ أفراد النوع الواحد ليسوا جميعًا على هذه الشاكلة، ولا بدّ من المرور بمسيرة معيّنة لبلوغ الكمال.

بين عدة معاني، وتنكروا بذلك للمدرسة الإشراقية.

غير أن الكلي عند الإشراقيين ليس «مفهومًا» بل هو «حقيقة» خارجية، ومن المعروف أن أفلاطون أطلق عليه اسم المثل.

المائز بين هوية الكلي والجزئي في هذا التفسير يرجع إلى أن «الجزئي» يحتل حيزًا صغيرًا من الوجود ويتقيد بالقيود المادية، لذلك فهو أقرب إلى إدراك الإنسان إذ يتسنى وعيه بوضوح وشفافية عالية، أما الكلي فيحتل بسبب تجرده عن المادة مديات وجوديةً هائلة (لتنزهه عن نواقص الهويات المادية) تجعل إدراكه من قبل موجود مادي كالإنسان ضمن الظروف المادية لهذا العالم عملية عسيرة لا تتأتى بنحوها الدقيق الشفاف. وذلك على غرار تعذر مشاهدة الجسم الكبير في مرآة صغيرة كما هو فعلًا، وانطباع صورة مشوشة وغامضة لذلك الشيء الكبير في المرآة الصغيرة.

«الكليات» بناءً على هذه النظرية تُدرك بالعقل ـ وبشكل ظاهري طبعًا أي على صورة مفهوم عام واسع ـ لأن المثل والعقل متناغمان من حيث التجرد والبعد عن المادة، لا لأن الكليات مفاهيم محضة.

يوافق الملّا صدرا الإشراقيين في هذا الرأي فيقول مع أننا نوافق الآخرين (المشّائين) على نوع من الكلي (الكلي الطبيعي) يُنتزع بالعرض من كل

واحد من أفراد النوع ولا يوجد بذاته، بيد أن الكلي العقلي حقيقة مستقلة رغم أن نظرة الإنسان إليه في الظروف المادية تظهره على شكل شبح يفتقر للخصائص الموجودة في الأشياء المادية، ويبدو وكأنه مشترك وعام وقد يُشتبه مع أكثر من شيء، فنسمي هذا الغموض الناتج عن النظر من بعيد «الكلي». وحالنا هنا يناظر ما لو شاهدنا شجرة سرو بعيدة يحيطها الضباب وتبدو للوهلة الأولى شيئًا كليًا قد يشترك بين الحجر والشجرة والإنسان. هذا الشمول والاشتراك الناجم عن غموض الشجرة - وهي مصداق للكلي - ليس سوى خطئنا نحن، وإلا حينما ينقشع الضباب ونقترب من الشجرة لن نراها سوى شجرة، بل وسنراها شجرة سرو تحديدًا.

يعقب الملّا صدرا على هذا المثال بالقول: مناط الكلية والعموم للمُدرك الأرضي هو ضعف الرؤية ووجود المشاهدين، فالإنسان بقدراته العقلية المتواضعة لن يدرك من الحقائق غير المادية سوى «المفهوم».

هذه الحال برمتها تكون حينما يروم الإنسان بلوغ المثل بعلمه الحصولي وبحواسه الجسمانية وفي وضعه المادي. أما بالنسبة لمن يدركون المثل بالعلم الحضوري فسيرونها بنحو واضح ومحدد. الملّا صدرا كان صاحب مثل هذه التجارب شأنه شأن السهروردي وأفلوطين، وقد رجح رأي الأفلاطونيين في ما يتصل بمبحث الكليات، وذهب إلى إمكانية التحدث عن نوعين من الكلي الطبيعي ومصداقه الأفراد في الخارج، والكلي أو المثل النورية التي تبلغ الوضع «المطلق» بسبب سعة وجودها وتحررها من قيود المادة، فتحجب الوجودات الأصغر منها بأستار شمولها وسعتها.

وقد أفضت هذه النظرية إلى نتائج أخرى في المنظومة الفلسفية الصدرائية.

* * *

و. الحب (العشق)

العشق متعذر التعريف في الأدبيات العرفانية الإسلامية والإيرانية. ولكن يتسنى اعتباره، من باب الاضطرار وبالمفهوم الكلي العام، حالةً ذات جاذبية متبادلة بين شيئين، وبالمفهوم الإنساني الخاص، حالةً ناجمةً عن الجذب والميل الشديد بين النفوس الإنسانية. وقد فسروه في القواميس بالحب الشديد.

* * *

الملّا صدرا وميتافيزيقا الحب

بالمستطاع تصنيف الحب الإنساني إلى شقين: الحب الطبيعي والحب المتسامي.

الحب الطبيعي والسايكولوجي ميل تقتضيه الغرائز الطبيعية ويتشكل وفقًا لنوع من التناسب الروحي اللاواعي لتأمين أهداف الطبيعة وغاياتها بما في ذلك حفظ النوع والنسل. وهو ما يدرس عادةً في علم النفس.

أما الحب المتسامي المبتني على أساس الأصول الفلسفية والعرفانية فيعد من قضايا الفلسفة والميتافيزيقا.

حيث إن الملّا صدرا خصص للحب فصولًا من كتابه الكبير الأسفار وتناوله من منظور فلسفي وعرفاني،

سنشير هنا إلى نظرته على نحو الإيجاز:

تقوم ميتافيزيقا الحب عند صدر المتألهين كما هي مباحثه الأخرى على قاعدة أصالة الوجود وتدرجه. ونعلم أنه وفلاسفة آخرون يعتبر «الخير» و«الجمال» هما «الوجود» ليس إلا، إذ أينما كان الوجود ارتفع العدم والنقص والشر (وكلها بمعنًى واحد) وسطع الكمال و«الخير». الخير والكمال والجمال أمور وجودية يتوق إليها الإنسان وينشدها. «الجمال» هو فقدان العيوب (أي إنه الكمال والخير) وبكلمة واحدة فإن كل هذه تجتمع في «الوجود». الوجود يخلق الحب، فأينما كان الوجود كان الحب.

يقول الملّا صدرا في مطلع بحوثه حول الحب: جعل الله تعالى من وراء خلق جميع الموجودات وبكافة أنواعها، هدفًا وكمالًا، وجعل في غريزة الأشياء وذواتها حوافز وتوقًا شديدًا لبلوغ تلك الدرجة من الكمال وهي نهاية خطها الوجودي، الذي نسميه الحب[42].

إنه الحافز الذاتي الذي يتوقد فيه لهيب «الحركة» وإذا بلغت هذه الحركة نهايتها الطبيعية بلغت بذلك الموجود الكمال والهدف الطبيعي المرتجى من خلقته. في ضوء هذه المقدمة، يعتقد الملّا صدرا

42 الأسفار، جزء 7، الصفحة 197، طبعة مؤسسة صدرا للحكمة الإسلاميّة، 2001م، طهران.

أن الحب لا يختص بالإنسان بل ينبغي القول إن لكل شيء حبه الغريزي.

وثمة هاهنا حقيقتان أخريان على جانب كبير من الأهمية: الأولى هي أن الحب موجود حتى من دون شوق وحاجة طبيعية. إنه موجود حيثما وجد الكمال الحقيقي أي الوجود المطلق (واسمه الآخر واجب الوجود) ذلك أن الوجود هو عين الجمال، والوجود المطلق هو الجمال المطلق، ولما كانت هناك علاقة مباشرة بين الحب والجمال في الوجود الخالص المطلق، إذًا، فواجب الوجود يحب نفسه ويعشقها، وفوق ذلك فإن عشقه لنفسه مصدر كل أشكال وحالات الحب الأخرى، وهو العاشق والمعشوق في آن واحد.

والحقيقة الثانية هي أن مخلوق هذا الوجود الخالص ومعلوله يغدو معشوقًا ومحبوبًا من قبل الوجود الخالص بما يتلائم ودرجة الوجود والكمال التي يتلقاها من ذلك المصدر الفياض. وبذا فإن الله الرحمن الرحيم كقاعدة عامة يحب جميع مخلوقاته.

في ضوء ما مرّ، يبدو الوجود منشأ الكمال والجمال، وينبوع هذا الجمال والكمال هو واجب الوجود ذاته، والحب من مقتضيات هذا الكمال والجمال، لذلك:

1. واجب الوجود يعشق نفسه أيضًا لأنه عارف بجماله أكثر من أي وجود آخر.

2. كل الموجودات التي تستبطن النقص والقصور الذاتي تعشق واجب الوجود من حيث تشعر أو لا تشعر كونها تتوق إلى الكمال وتقصده. فكل نزوع بشري نحو الكمال واستزادة من الكمال تُعزى للنزوع إلى الله ونشدانه، ومحبة أي شيء من الأشياء تفضي في نهايتها إلى واجب الوجود والوجود الخالص.

3. الوجود الخالص، وهو علة كل الوجودات، يحب كل شيء ويعشق كافة الكائنات والموجودات والبشر. بل إن عشق العلة للمعلول أشد وأقوى من حب المعلولات والمخلوقات لذواتها.

من النقاط المهمة في ميتافيزيقا الملّا صدرا تشديده على وجود علاقة مباشرة بين الوجود والحب والحياة، إذ إن الوجود من وجهة نظره يساوي الحياة والعلم والقوة. كلما كانت الدرجة الوجودية لشيء ما أكبر، كانت حياته أقوى ووعيه واقتداره أعظم. وبالتالي، فإن لكافة الموجودات - وحتى الجمادات - لون من الحياة الصامتة[43].

---

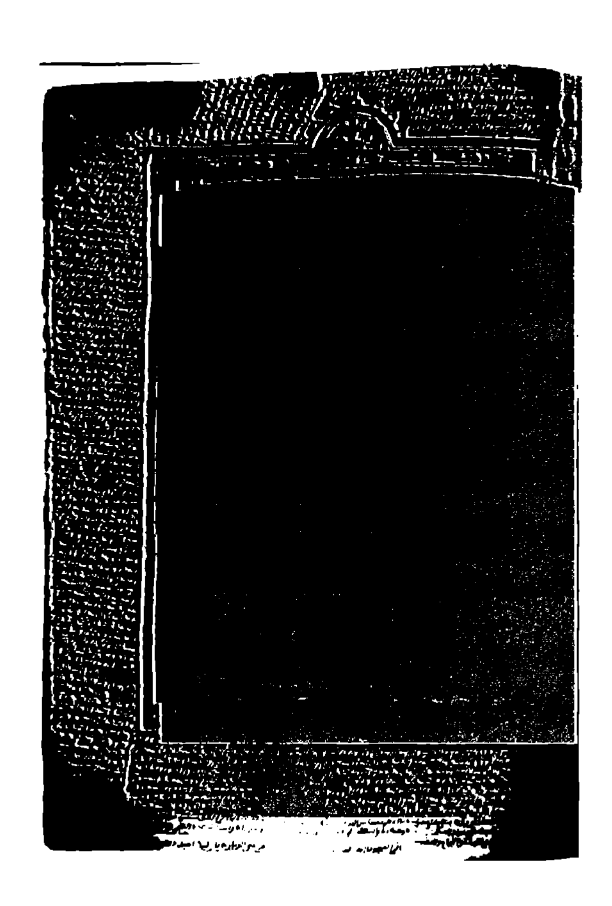
43 أطلق Kenneth ford في كتابه وصف «رقص الطاقة» على حركات الإلكترونات في الذرة. يذكر كابرا capra في كتابه The TAO of physics هذه المعلومة، ويروي بعدها عن كاهن تبتي أن «افة الأشياء كتلٍ من الذرّات تبعث برقصاتها وحركاتها أصواتًا وأنغامًا معيّنة». وفي القرآن أيضًا ترد كلمة «التسبيح» للتعبير عن أن جميع ذرات الكون تذكر الله وتقدّسه، وتتضمّن مفهومًا عائمًا. وفي الأدب العرفاني الفارسي (الإيراني) هناك إشارات إلى أن جميع ذرات العالم في رقص وتوثب دائم.

إذا ثبت أن لكل شيء حياته وإحساسه ووعيه، ثبت لزومًا أنه ذو شوق ونزوع إلى الكمال، أي إنه مزدحم بالحب. الحب سلسلة تربط جميع الأشياء ببعضها: «الأجسام» تعشق «الطبيعة»، والطبيعة وهي العالم المادي تعشق «النفس المدبرة» للطبيعة، والنفس تعشق «العقلانية» وهي كمالها، والعقول والنفوس والطبائع والذرات تعشق كلها «واجب الوجود»، والوجود الخالص الذي يُعد الكمال المطلق والغاية النهائية لمسيرة كافة الأشياء وسيلانها. ونظير هذا الحب يجري كذلك بشكل معكوس من الأعلى إلى الاسفل، فقد ألمحنا إلى أن كل علة تعشق آثار وجودها، أي إنها تعشق معلولاتها ومخلوقاتها.

بناءً على مثل هذه النظرية الميتافيزيقية، يغمر الحب العالم بأسره، وأينما كان وجود وحياة وجمال، اصطخب الحب بأمواجه، وهذه هي الرؤية التي تمنح حياة الإنسان معناها ولذتها، لذلك كانت روح العرفان الإسلامي ومدرسة الملّا صدرا منقوعةً بزلال الحب إلى الهامة.

مع أن الحب يمثل مسك الختام في مضمار الوجود، بيد أن مباني الملّا صدرا ورؤاه الفلسفية والعرفانية لما تنتهِ بعد، وسنعرضها إن شاء الله في موضع آخر.

علم المعرفة (الإبستيمولوجيا)



1 ـ الوجود الذهني

صنف الفلاسفة المسلمون الوجود إلى قسمين: الوجود العيني (الخارجي) والوجود الذهني (النفساني).

الوجود الذهني هو وجود الموضوعات في الذهن حينما يتم تصورها أو عندما تطرح في القضايا لتحمل عليها المحمولات. قد يكون لهذه الموضوعات أو الموجودات الذهنية مصداق في الخارج، وقد لا يكون.

إننا أحيانًا نجعل «العدم» موضوعًا، ونسوق له أحكامًا في الذهن أو في القضايا تتسم بالصحة لكنها بلا عينية خارجية. كذا الحال بالنسبة للأشياء المعدومة والمستحيلة (كاجتماع النقيضين)، أو الكليات والموجودات التي نستحضرها في الذهن بنحو مجرد تمامًا عن كل خصائصها. الأمور الكلية سواء كانت تصورات كلية أو تصديقات كلية تحصل في الذهن، ونعلم طبعًا أن وجودها انتزاعي، ولكن حيث إن العالم الخارجي ليس وعاءً للتجريد والانتزاع والكليات، ولا يمكن أن تتوفر هذه التصورات أو الموضوعات والمحمولات في الخارج، إذًا فهي موجودة في مكان

آخر هو الذهن. ويسمى وجود مثل هذه الموجودات وجودًا ذهنيًا، يُدرك فطريًا ويشعر به كل إنسان في وجدانه ويسلِّم له (وهذا بدوره دليل على وجود ما نسميه الوجود الذهني).

تصنيف الوجود إلى ذهني وخارجي يمكن أن يُردَّ إلى تقسيم الماهية قسمين اثنين: ماهية خارجية وأخرى ذهنية.

بحسب ما تشير إليه الوثائق، لم تكن هذه المسألة الفلسفية المهمة مطروحةً في الفلسفة اليونانية، بل هي من منجزات الفلاسفة المسلمين والفلسفة الإسلامية، والظاهر أن أول من أفرد لها فصلًا مستقلًا هو الفخر الرازي المتكلم الإيراني المعروف، وذلك في كتابه المباحث المشرقية[44]. وقد صرح في مقدمة هذا الكتاب أنه استقى أفكاره ممن سبقه من الحكماء والعلماء.

تنطوي فكرة الوجود الذهني على بعدين، فهي من جهة ذات بعد أنطولوجي، لأن الوجود الذهني ضرب من الوجود رغم كونه ضعيفًا جدًا ويفتقر إلى خواص الوجود الخارجي وآثاره. هذا مع أنه في محله - وليس حيال الوجود الخارجي - وجودٌ خارجي (باعتبار أن الإنسان ونفسه وذهنه لها جميعًا وجودها الخارجي) لكننا حينما نضعه إزاء الوجود العيني الخارجي، نسميه الوجود الذهني.

---

44 جزء 1، المقدّمة.

والوجود الذهني من ناحية أخرى له بعده المعرفي أو الإبستيمولوجي، ويتعلق بقضايا تكوّن العلم والوعي لدى الإنسان، وعلاقة الإنسان بالعالم الخارجي.

جرى الفصل في الفلسفة الغربية بين علم المعرفة وعلم الوجود، وصار لكل منهما أفقٌ مستقل. ما لم تتضح قضية المعرفة لن تتوفر الأرضية لعلم الوجود منطقيّا. أما في الفلسفة الإسلامية فيمتزج هذان العلمان إلى حد ما ويتواشجان. فمعرفة الإنسان وعلمه حالة ترتبط بمعرفة الوجود رغم أن علم المعرفة يتقدم في الدراسات الفلسفية المنهجية على علم الوجود وغيره من المسائل الفلسفية، ويمثل ما يشبه التمهيد لها.

بسط الملّا صدرا البحث في مسألة المعرفة ـ والوجود الذهني جزء منها ـ في عدة مواضع، وأورد بحثه المعرفي في كل مرة بما يتناسب والموضوع الفلسفي المطروح في ذلك الموضع. وسنشير إلى شيء من ذلك في مبحث اتحاد العالم والمعلوم والعلم.

يتسنى اعتبار مبحث الوجود الذهني حلقة وصل بين علم الوجود وعلم المعرفة، تفصح عن العلاقة بين العالم والإنسان. تثار في هذا النطاق مشكلة تطابق العالم الخارجي مع الذهن ويصار إلى معالجتها. ويعتقد أغلب الفلاسفة المسلمين أن ما يتشكل في

الذهن هو الذات أو الماهية، وليس الصورة، حتى أن الماهية إذا أنيطت بالموجود الخارجي، أي اذا كانت من مقولة العلم والمعرفة، كانت هذه الماهية ماهية الشيء الخارجي المنتقلة إلى الذهن مطروحًا منها وجوده العيني وآثاره الخارجية.

* * *

سُجلت على قضية الوجود الذهني إشكالات مهمة و«فنية» عجز العديد من الفلاسفة عن معالجتها. ومن ذلك أننا نعلم أن العلم والإدراك كيفية تعرض على الذهن والنفس الإنسانية (وتسمى هذه الكيفيات الكيف النفساني)، فإذا دخل جوهر الشيء الخارجي إلى الذهن وجب أن يتبدل إلى كيف نفساني، وتبدّلُ الجوهرِ إلى عَرَض مستحيل[45].

ثانيًا: حينما نعلم بالشيء من حيث الكمية أو الأعراض الأخرى (ماعدا الكيفية) ونحتفظ به في أذهاننا، نكون في الواقع قد بدلناه إلى كيف نفساني. ومعلوم لدينا طبقًا للتعريف والمعطيات الفلسفية-المنطقية أن المقولات العشر (الأرسطية) منفصلة عن بعضها بكل ماهياتها وذواتها، ويتعذر أن تتحول إلى بعضها.

---

45 بسبب حفظ الذاتيات وبقائها واستحالة تبدّل المقولات إلى بعضها.

جهد فريق من الفلاسفة والمتكلمين المسلمين للإجابة عن هذه الإشكاليات بتسويغات مغلوطة غير صائبة، بل إن فريقًا منهم أنكر الوجود الذهني أساسًا لعدم عثوره على إجابات ناجعة. غير أن الملّا صدرا عرض فيما يتصل بهذه القضية واحدةً من روائع أفكاره التي يمكنها أن تستخدم لمعالجة مسائل فلسفية أخرى، واستطاع الإجابة عن الإشكالية وحلها إلى درجة ينبغي معها اعتبار قضية الوجود الذهني من منجزات المدرسة الصدرائية.

استعان الملّا صدرا لحل هذه المسألة بالمنطق من خلال تحليل «الحمل» والإسناد في القضايا المنطقية. حينما يُحمل المحمول على الموضوع ويُنسب إليه، إذا أريد إثبات أو بيان «وجود» المحمول في الموضوع، ستكون هذه الممارسة من وجهة نظر كليةٍ صادقةً وصحيحةً حينما يكون المحمول أعم من الموضوع، والموضوع مصداقًا من مصاديق المحمول. ومثال ذلك قضية: «الإنسان حريص».

يقول الملّا صدرا إن ثمة نوع آخر من الحمل نطالعه في قضايا مثل «الإنسان نوعٌ». فالمراد في هذه القضية التعبير عن هوهوية الموضوع والمحمول، بمعنى الإشارة إلى وحدة ماهيتين متغايرتين

ظاهريًا. يسمى هذا السنخ من الحمل «حملًا أوليًا وذاتيًا» أما الحمل من السنخ الأول كما مر بنا فهو «الحمل الشائع الصناعي»[46]. يسمى الحمل الذاتي ذاتيًا لأنه يجري في الذاتيات فقط، وهو «أوّلي» لأنه «أوّلي الصدق أو الكذب».

النقطة المنطقية الأخرى التي طرحها الملّا صدرا هاهنا وتميزت بدرجة عالية من الأهمية هي أنه أضاف شرطًا تاسعًا لحصول التناقض بين الشيئين، وهذا بخلاف الرأي الشائع بين المنطقيين الذين اشترطوا لتحقق علاقة «التناقض» بين شيئين اتحادهما في ثماني مقولات هي (الموضوع، المحمول، المكان، الزمان، القوة والفعل، الكل والجزء، الشرط والإضافة) فأكد الملّا صدرا أن هناك شرطًا تاسعًا هو أن يكون الشيئان متحدين في «الحمل» أيضًا. أي لا بد أن يكون الحمل في كلا القضيتين من سنخ الحمل الشائع أو الحمل الذاتي، وإلا لم يحصل التناقض.

عن هذا الطريق، عالج الملّا صدرا إشكالية الوجود الذهني وقال إن الجوهر أو الكيف الخارجي (أو أي عرض آخر) حينما يدخل إلى الذهن ويكتسب وجودًا ذهنيًا (فينحسر في الواقع وجوده الخارجي) يمكن أن نتصور له وجودين: 1. يتحد هذا الموجود الذهني

---

46 الأسفار، جزء 1، الصفحة 292، طبعة قديمة.

مع الموجود الخارجي من حيث الماهية مفهومًا وذاتًا، وبالتالي فهو يُحمل عليه حملًا أوليًا وذاتيًا 2. أما حينما ندرس وضعه ووجوده في الذهن فسنجده «كيفًا نفسانيًا»، لذلك سيكون حملًا شائعًا، لأننا في الواقع نواجه موجوديته. حينما نتصور جوهرًا أو أعراضًا في الخارج فما ذلك إلا حصيلة لآثارها الخارجية، أما عندما تسلب منها آثارها الخارجية، أي حينما تدخل إلى الذهن فستكون مجرد كيف وهذا هو مفتاح حل المسألة.

يضرب الملّا صدرا مثاله من كلمة «الجزئي». قضية أن «الجزئي لا يصدق على أشياء كثيرة» مما ينبغي النظر إليه من زاويتين: أولًا من زاوية أن الجزئي ليس كليًا في الخارج أي من الناحية الموضوعية العملية، وبذلك فهو مصداق لعنوان «الجزئي». ولكن حيث إن كلمة «الجزئي» في القضية أعلاه تشمل جميع الأشياء الجزئية في العالم، فستكون بحد ذاتها كليًا (مصداقًا للكلي) وليست جزئيًا (أي إن الجزئي هنا كليٌّ وجودًا وعملًا، لكنه جزئي مفهومًا وماهيةً). وإذًا، فالجزئي باعتبارٍ ما ليس كليًا ونقيضٌ للكلي، إلا أنه باعتبارٍ آخر (غير الاعتبار السابق) كليٌّ له مصاديق كثيرة، لكن القضيتين «الجزئي جزئيٌّ» و«الجزئي كليٌّ» غير متناقضتين لأن إحداهما بالحمل الأولي الذاتي والثانية بالحمل الشائع.

وفي مسألة الوجود الذهني أيضًا، لأن موجودية جميع الجواهر والأعراض الوافدة إلى الذهن، تتحقق في الذهن وتحمل حملًا شائعًا صناعيًا، فستكون جميعها كيفًا نفسانيًا. ولكن من حيث المقارنة أو المفهوم الخارجي يمكن حمل الجوهر أو العرض عليها (بالحمل الأولي الذاتي) ويبقى الجوهر جوهرًا والعرض عرضًا في الخارج.

* * *

2 ـ اتحاد العاقل والمعقول والعقل

وهي من المسائل المعرفية الأخرى في فلسفة الملّا صدرا، ويعول عليها في معالجة علاقة العلم والمعرفة الإنسانية بالإنسان نفسه. توزع علم المعرفة لدى الملّا صدرا في ثنايا مباحثه الأخرى، فناقش في كل موضع بُعدًا معينًا من علم المعرفة. وفي مبحث «اتحاد العاقل والمعقول والعقل» يجيب عن التساؤلات التالية:

1. هل معرفتنا أجنبية عنا ولا تمثل سوى انعكاس للأشياء الخارجية في الذهن والحواس يشبه انعكاسها في المرآة؟
2. هل المعرفة والمعلومات التي تتوفر للإنسان كما لو يُسكب شيء في إناء فارغ، أي إن العلاقة بين الجانبين علاقة ظرف ومظروف، أم أنها من فعل الذهن (النفس) الإنساني ومعلولة له؟

نعلم أن المدارس الفلسفية القديمة، والمذاهب الفلسفية الحديثة في الغرب أثارت العديد من الآراء والافكار حول قضية المعرفة لم يخل أي منها من هفوات ومؤاخذات، ولم يستند أي منها إلى دعامة برهانية منطقية، بينما قدم الملّا صدرا براهين مقبولةً لإثبات العلاقة الذاتية بين العلم والعالم والمعلوم.

أثبت الملّا صدرا بالبراهين الفلسفية اتحاد الشخص المدرِك والشيء المدرَك في الذهن، والعلم أو المعرفة الحاصلة فهي كلها أمر واحد، وحسب مصطلحاته هو فإن العقل والعاقل والمعقول، أو العلم والعالم و«المعلوم بالذات» أمور متحدة مع بعضها. وقد عرفت هذه المسألة بـ«اتحاد العقل والعاقل والمعقول».

تتعين الإضافة بأن المراد من الشيء المُدرَك (أو المعقول) هنا هو الصورة الحاصلة في ذهن الإنسان والتي تسمى اصطلاحًا «المعلوم بالذات»[47] وليس الشيء الخارجي الذي يسمى «المعلوم بالعرض»[48]. وتتعلق مسألة اتحاد العاقل والمعقول أساسًا بوحدة العالِم أو المدرِك (فاعل المعرفة) بالمعلوم بالذات أي الوجود الذهني أو المعقول والمعلوم في ذهن الإنسان وليس وجوده الخارجي، فمن البيّن لدى الجميع أن علمنا بالأشياء وإدراكنا لها لا يُدخِل أعيانها إلى أذهاننا البته.

يختلف الفلاسفة حول هذه المسألة في هل أن ماهية الأشياء (الشبيهة بالصورة) في أذهاننا، أي المعلوم بالذات الذي نسميه إدراكًا، متحدةٌ مع عقل المدرِك ونفسه أم لا؟

---

47 Known directy (subject)

48 Known indirectly (fact/object).

إذا كانت متحدةً فالعلم والعالم والمعلوم حقيقة واحدة ليس إلا، وتجزئتها إلى ثلاثة أشياء ما هي إلا حصيلة القدرة الذهنية لدى الإنسان، بمعنى أن العلاقة بينهما علاقة خالق ومخلوق، وليست رابطة ظرف ومظروف.

لهذه المسألة سابقتها التاريخية، وربما أمكن رصد جذورها في الحكمة الإيرانية القديمة[49]. يقال إن فرفوريوس (Porphyre) تلميذ فلوتين (232 ـ 304م) كان أول من وضع كتابًا بشأنها، ولهذا اشتهرت باسمه. ولم يُذكر لها استدلالٌ أو برهنة قبل الملّا صدرا، أو أن مثل هذه البرهنة لم تصلنا.

لم يوافق ابن سينا ولفيف من الفلاسفة المشّائيين هذا الرأي، إذ وجدوا أن لا سبيل عقليًا واستدلاليًا لإثباته. واستمر الوضع على هذا المنوال إلى أن جاء الملّا صدرا فراقه هذا الرأي وعالجه وتعمق فيه واكتشف براهينه أثناء مكاشفة وقعت له خلال فترة رياضاته وهجرته في ضواحي قم (عام 1037هـ حينما كان في الثامنة والخمسين) فأثبت صحته بأدوات فلسفية.

فضلًا عن كتاب الأسفار الذي ناقش فيه الملّا صدرا هذه المسألة بنحو مستفيض، أثارها أيضًا في

---

49 يقول الملّا صدرا في نهاية مقالته الأولى من رسالة (اتحاد العاقل والمعقول): «هذا المطلب الغامض كان وقفًا على الأوائل».

كتبه الأخرى، ووضع رسالةً مستقلةً لها. ومن الجلي أن الإثبات الفلسفي لهذه النظرية القديمة المهجورة كان مهمًا جدًا بالنسبة له، بل ربما كانت برأية المسألة الأهم في علم المعرفة، لأنه يعتبر توفيقه في إثباتها ضربًا من الإعجاز تأتى له بمعونة مباشرة من الله والقديسة (السيدة المعصومة ابنة الإمام السابع للشيعة الإثنا عشرية المدفونة في قم حيث مزارها) وثمرة رياضاته وأدعيته ونحيبه المتواصل بين يدي خالقه[50].

* * *

يقوم أساس البرهان الذي نحته الملّا صدرا لهذه المسألة على مبادئه وأصوله الأخرى، وأهمها مبدأ أصالة الوجود، والحركة الجوهرية، وإبداع النفس، وتشكيك الوجود، واختلاف الحمل الأولي عن الحمل الشائع.

لاستيعاب برهان الملّا صدرا يتحتم أولًا فهم معنى «الاتحاد». نعلم طبعًا أن الاتحاد بمعنى توحد الموجودين أو الشيئين أو المفهومين أو الماهيتين المختلفتين اتحادًا تامًا يجعلهما شيئًا واحدًا، أمرٌ باطل مستحيل، إذ من المفروغ منه أن الشيئين المنفصلين أو المفهومين المتغايرين هما شيئان اثنان على

---

50 الأسفار، جزء 3، الصفحة 313، طبعة طهران.

الدوام ولا يمكن أن يكونا شيئًا واحدًا. وهذا هو الإشكال الذي سجله ابن سينا وآخرون على هذه المسألة لأنهم خالوا الاتحاد بين العاقل والمعقول من هذا القبيل.

كما ينبغي في هذا السياق أن نعرف معنى «الإدراك» أو «العلم» أو «التعقل». إدراك الشيء بمعنى حضوره، وحضوره يعني «وجوده» لدى المُدرِك وليس ظهوره للمدرِك، والحضور غير الظهور.

والآن نسأل: هل أن «وجود» أية «صورة» مُدرَكة، مستقل ومنفصل عن وجود المدرِك أو العاقل، أم أنه متحد به، وموجودٌ به؟

الجواب هو إذا كان وجوداهما منفصلين، تعين إمكان تصور أي منهما بدون الآخر، والحال أن الإدراك بدون المدرِك مستحيل، والمدرِك من دون إدراك مستحيل أيضًا. وعليه: الإدراك والصورة المدرَكة النافذة إلى الذهن ليست بالشيء المستقل عن الذهن والنفس حتى تظهر للذهن، إنما هي منه وتُصطنع من قبله، فهي حاضرة للنفس كوجود النفس ذاتها، وينبغي التذكّر أن ثمة فارقًا بين الحضور والظهور[51].

البرهان الآخر هو أن هناك علاقةً مزدوجةً متقابلةً بين الشيء المدرَك والشخص المدرِك، تسمى

---

51 ذات الفرق القائم بين النومن والفينومن.

اصطلاحًا «التضايف» وهي كعلاقة الأبوة والبنوة، أو الملكية والمملوكية أو الزوجية.

أينما توفرت هذه العلاقة المتقابلة وجب بمجرد وجود أحد الطرفين أو افتراضه أن يوجد الطرف الثاني أو يُفترض، إذ من المستحيل الفصل بينهما. وحسب اصطلاحات الفلسفة الإسلامية يقال إن المتضايفين متكافئان ومتساويان من حيث الوجود والعدم، والقوة والفعل[52].

وبالتالي إذا كان ثمة مدرِك فلا بد له من مدرَك، ولا معنى لأن يكون أحدهما موجودًا بالفعل ولا يكون الثاني موجودًا، وحيث إن هذه العلاقة مجرد «علاقة وجودية»، فلن يكون ثمة معنًى لأن يغطيهما أكثر من وجود واحد. إذًا، بما أن علاقة المدرِك والمدرَك علاقة تضايف، فإن لهما وجودًا واحدًا.

لنراجع هذا البرهان مرةً أخرى:

نعلم أساسًا أن الإدراك هو الحضور ووجود صورة الشيء المُدرَك، إذ ليس في أذهاننا شيء اسمه الإدراك بمعزل عن صورة الشيء المدرَك (إلا إذا افترضناهما شيئين منفصلين في التحليل الذهني). الإدراك والمدرَك أو الصورة العلمية شيئان في المفهوم، لكنهما في الوجود شيء واحد، أي:

---

52 The correlatives are commensurate.

الإدراك (أو العلم أو التعقل) <===> المعلوم والمدرَك (المعلوم بالذات)

الإدراك من جهة أخرى هو فعلٌ (أو انفعال) الشخص المدرِك، وما من فعل ينفصل عن فاعله، فوجودهما عبارة عن وجودين غير منفصلين، إنما وجود الأفعال والانفعالات في الإنسان هو الذي يُعزى إلى وجود الشخص الفاعل أو المنفعل ذاته.

والنتيجة هي أن وجود الشخص المدرِك (أو العالم والعاقل) غير منفصل عن وجود علمه وتعقله، فهما موجودان بوجود واحد، ولهما وجود واحد، أي إنهما متحدان. لذلك، أينما كان ثمة علم كان ثمة عالمٌ، فالعلم والعالم متلازمان إلى درجة أن وجود المدرِك إذا زال لم يبق وجود للمدرَك. وإذًا:

الإدراك (أو العلم والتعقل) <===> الشخص المدرِك (العاقل أو العالم)

نستنتج من الجمع بين هاتين العلاقتين أن العالم والمعلوم (والعلم) مقولات موجودة بوجود واحد، وهما وجودان متحدان; بمعنى:

المُدرِك <====> المُدرَك

وبديهي أن المراد من الشيء المدرَك مفهومه وماهيته الذهنية، وليس معادله الخارجي الموضوعي.

* * *

ثمة في العلم والمعرفة دقائق لا تتأتى عن طريق التبسيط الفكري الذي قد يروق لبعض الفلاسفة، إنما تقتضي كثيرًا من الدقة والتعمق. الفلاسفة قبل الملّا صدرا كانوا يعتبرون «العلم» وحصائد المعرفة أمورًا عارضةً على الذهن أو النفس، شأنها شأن الصباغ التي تُطلى بها الجدران، أو الأغبرة المتراكمة على الطاولة.

رفض الملّا صدرا هذا اللون من التفكير، فقد كان يعتقد أولا أن النفس خلّاقة، بوسعها أن تسلب الوجود الخارجي من الماهيات الموجودة في الخارج، وتصنعها في داخلها دون أي تغييرات، وتضفي عليها وجودًا ذهنيًا.

ثانيًا «صورة العلم» أي العلم الذي تُصنع صورته في الذهن، تماثل الصورة في الفلسفة الأرسطية من حيث حاجتها إلى المادة (الهيولى)، ومادة الصورة الذهنية والعلم ما هي إلا نفس الإنسان، والواقع أن علم الإنسان وتعقله جزء من هويته (أي إنه قطعةٌ من نفسه) يمنحه الوجود والتكامل.

يقول المشّاؤون إن المادة أو الهيولى أمر موجود بالقوة بالنسبة للصورة، والصورة في حكم العلة بالنسبة للهيولى. حينما تتلقى الهيولى وقوة النفس صورًا من الإدراك والعلم، أو تبادر هي

إلى خلقها، فهي في الواقع تمنح نفسها مزيدًا من الفعلية وبالتالي مزيدًا من النمو والتطور، فهي لا تقطع خطوة في طريق التعقل والإدراك إلا واقتربت خطوةً من كمالها.

معنى ذلك أن نفس الإنسان لوح أبيض يمثل قوةً محضةً، كلما ازدادت معلوماتها ومعقولاتها وهي من صناعتها (أي إنها معلولات للنفس ذاتها) تضاعفت بموازاة ذلك فعليتها وكمالها.

كان الفلاسفة قبل الملّا صدرا يرون أن طبيعة العلاقة بين العلم (والمعقولات) وبين النفس كطبيعة العلاقة بين الظرف والمظروف، أي إن العلم كمال ثان للنفس، بيد أن الملّا صدرا أثبت أن معلومات النفس ومعقولاتها هي ثمرة مساعي النفس وحصيلة الحركة والنشاط التكاملي لوجود الإنسان، فكل معلومة جديدة تضيف جديدًا إلى وجود الإنسان (أي إنها كمال أولي للنفس) ويتسنى تمثيلها بطابوقة تضاف إلى بناية يراد تشييدها، لا أنها أصباغ ترش على الجدران وتغير لونها، أو مظروف يوضع في ظرف معين.

كل علم يصل نفس الإنسان ويدخلها يضخِّم من وجود الإنسان ويكبِّره ويزيده اكتمالًا. وبالتالي، علم الإنسان (وإدراك الإنسان وهو مقدمة علمه) يعد جزءًا من وجود الإنسان، وليس عرضًا من أعراضه.

3. الخيال المجرّد

الخيال، كما يراه العامة من الناس، جملة تصورات حرة، وغير مستندة أحيانًا إلى أي أساس ولا نصيب لها من الحقيقة. يقرر علم النفس أن الخيال ظاهرة أو قدرة لدى الإنسان بإمكانها صناعة الأشياء أو المناظر بمطلق الحرية، وإشغال الإنسان كما تفعل الأحلام والمنامات.

اعتبر المشّاؤون الخيال إحدى القوى والإدراكات الداخلية للإنسان. إدراكات الإنسان الخارجية تتحقق بواسطة حواسه الخمس، أما إدراكاته الداخلية فتشمل الحس المشترك[53]، والخيال[54]، والذاكرة، والمتخيّلة (المفكّرة)، والواهمة. الخيال مخزن الصور التي تفد على الذهن عن طريق الحس المشترك، أما الذاكرة فهي مخزن المفاهيم والمعاني.

والخيال مزود بقوة أخرى تستطيع تركيب الصور الوافدة كما يحلو لها على غرار ما يفعل المخرج الحاذق. أما الواهمة فبمقدورها صناعة المفاهيم كيف ما ترتأي وتحب. كل هذه القوى تتعامل مع الأمور الجزئية، والقوة العاقلة أو العقل فقط هو الذي يُعنى بالأمور الكلية.

---

53 Sensus communis باللاتينيّة.

54 Imagination.

ادعى الشيخ السهروردي قطب المدرسة الإشراقية أن الخيال والتخيل له ظرف آخر غير الإنسان هو عالم وسيط (برزخي) بين عالم الحس (والمادة) وعالم العقول، أطلق عليه اسم عالم المثال أو الخيال المنفصل. من حيث القوة والأهمية، يفوق عالم الخيال العالمَ المادي، ويفوقه عالمُ المعقولات والعقول. بحسب نظريته الإشراقية تكتسب كل الصور غير المادية والما وراء الحسية وجودها في عالم الخيال والمثال. رغم أن المادة لا وجود لها هناك، بيد أن للأشياء أشكالها ومقاديرها، فهي كالأشياء التي نشاهدها في الرؤى والأحلام من دون استخدام العيون الظاهرية.

قرر الفلاسفة المشّاؤون للإنسان عالمين: عالم المحسوسات وعالم المعقولات. غير أن السهروردي اعتبرها ثلاثةً فأضاف إلى ذلكم العالمين عالم الخيال. إنه عالم المثال المقيد الذي سماه ابن عربي أحيانًا الخيال وكان أساس رؤيته الكونية.

قال الملّا صدرا أيضًا بالعوالم الثلاثة، فوافق المشائين وسائر الفلاسفة في اعتقادهم بعالمي المعقولات والماديات، وجارى أمثال السهروردي وابن عربي في الاعتقاد بوجود عالم الخيال أو المثال. وذكر الخيال في كتبه كأحد الإدراكات الداخلية للإنسان.

إلا أنه خالف هذين التيارين في عدة أمور:

أولًا: بخلاف المشّائين الذين رفضوا تجرد الخيال، اعتبره الملّا صدرا على غرار القوة العاقلة منفصلًا عن جسم الإنسان وأعضائه البدنية (التي حدد لها المشّاؤون مكانًا في خارطة الدماغ)[55] وله سمات المجردات وخصائصها. طبعًا، يقوم رأي المشّائين بتجرد القوة العاقلة وكذلك رأي الملّا صدرا بتجرد القوتين العاقلة والخيالية، على افتراض التسليم والاعتقاد بتجرد النفس فلسفيًا، وهو ما أثبته الفلاسفة ببراهينهم.

مع أن التخيل لدى الإنسان ظاهرة سيكولوجية، لكنه من وجهة نظر الملّا صدرا ليس في قوة الخيال (كما يذهب المشّاؤون)، ولا في المخ (الدماغ)، إنما هو مخلوق للنفس ويتوكأ بشكل أساسي على الطابع غير المادي لنفس الإنسان[56].

ثانيًا: أكد الملّا صدرا، خلافًا للإشراقيين، أن الخيال موجود في نفس الإنسان وقائم بها. وليس قائمًا بذاته في العالم الخارجي. وهو ما سماه الإشراقيون المثال أو الخيال المنفصل. لذلك أُطلق على الخيال لدى الملّا صدرا اصطلاحًا اسم الخيال المتصل.

---

55 في آخر تجويف مقدّم الدماغ.

56 ذلك أنّ النفس كالبدن لها حواس كالباصرة (البصيرة) وغيرها، وبوسع الإنسان أثناء الأحلام وعند نزع النفس - حيث تعطل احواس - أن يجرّب هذه الحواس الروحية ويتيقن من حقيقتها في تلك الظروف.

يرى صدر الدين الشيرازي أن كافة الإدراكات الإنسانية هي من فعل النفس (وليست من انفعالاتها) وما الحواس والقوى الإدراكية الأخرى إلا أدوات لخدمة النفس البشرية. ولمّا كانت النفس مجردةً فإن إدراكاتها الجزئية والكلية مجردة كلها، أي إنها ليست ماديةً ولا تحتاج إلى البدن. يستطيع الإنسان بقوة خياله وحتى بدون أي اقتباس لمعطيات الحواس أن يخلق صورًا تناظر الخلق الإبداعي الإلهي (الخلق من العدم)[57] من كل النواحي.

بناءً على نظرية العوالم الواقعية الثلاثة ـ عالم الحس وعالم المثال وعالم المعقولات ـ التي استساغها الملّا صدرا، وانطلاقًا من مبدإ تطابق القوى الإدراكية الثلاث داخل الإنسان ـ الإدراك الحسي والإدراك الخيالي والإدراك العقلي ـ مع العوالم الثلاثة المذكورة، يرى الملّا صدرا أن النفس الإنسانية تتموضع في عالم الحس بإدراكها للمحسوسات، وفي عالم المثال بإدراكها الخيالي، وفي عالم العقول بإدراكها للكليات والمعقولات[58].

يعتقد الملّا صدرا أن الصور الخيالية على سنخين: الأول هو الصور التي تفد ويستلمها الإنسان حتى

---

57 .Creation ex nihilo

58 المبدأ والمعاد، جزء 2، الصفحة 647، منشورات مؤسسة صدرا للحكمة الإسلاميّة – الأسفار، جزء 8، الصفحة 234.

من دون استخدام محفوظات الذهن والذاكرة، بل عن طريق انعكاس الحقائق ما وراء الحسية في مرآة النفس الإنسانية أو على شكل تناسق و«رزُنانس» (Resonance) نفس الإنسان (العالم الصغير) مع الإنسان الكبير (أو العالم الكبير Macrocosmos).

والثاني هو الصور التي تصنعها قوة الخيال البشري وتصوغها وتخرجها بمهارة على شكل صور جديدة من تركيب عدة صور من تلك المحفوظة في الذهن مسبقًا. ومثالها الفرس المجنح أو جبل الذهب.

ربما كان مردّ معارضة الملّا صدرا للسهروردي في عدم قبول نظرية الخيال المنفصل، إلى وجود هذا السنخ الثاني من الصور الخيالية قليلة الأهمية التي لم يجد لها الملّا صدرا مكانًا في عالم المثال أو الخيال المنفصل.

* * *

4. قضية الإدراكات الإنسانية

قضية الإدراك كانت ولا تزال من أكثر القضايا الفلسفية إثارةً للجدل. وللملّا صدرا في هذه القضية أيضًا نظريته الخاصة التي تبدو أوسع وأدق من آراء الفلاسفة الآخرين.

جارى الملّا صدرا رأي الفلاسفة السابقين في تقسيم الإدراك إلى حسي وخيالي وعقلي ووهمي[59]، إلا أنه عارضهم في كيفية هذه الأنواع الإدراكية ليخلص أخيرًا إلى تصنيف الإدراك إلى ثلاثة أنماط هي: الإدراك الحسي، والإدراك الخيالي، والإدراك العقلي.

ويرى أن الموضوعية الخارجية (Object) هي مصدر كافة الإدراكات، وبمجرد أن تفد الأعيان الخارجية إلى ذهن الإنسان تكتسب درجةً من التجرد، فتكون كافة الإدراكات البشرية مجردةً لا تعتمد على المادة في الدماغ أو البدن. فالمادة - التي تتحرك حركةً جوهريةً وتختلف في كل لحظة عما كانت عليه في اللحظة السابقة - لا تتمتع بالوعي الذاتي، ناهيك عن أن يكون لها وعي بالموجودات الأخرى.

الذهن الذي يعده فريق من الفلاسفة ظرفًا يستوعب في داخله المعلومات، ليس في رأي الملّا

---

59 شكّك الملّا صدرا في كتاباته بالإدراك الوهمي، لذا، يمكن دمجه في مدرسته بالإدراك الخيالي.

صدرا بشيء سوى هذه الإدراكات والمعلومات بذاتها، والتي تصنعها النفس الإنسانية بإبداعها الخاص.

وقد ناقشنا الإدراك الخيالي بشكل مستقل في صفحات سابقة، وسنسلط الضوء هنا على النمطين الآخرين من الإدراك وهما الحسي والعقلي:

أ. الإدراك الحسي

يرسم الملّا صدرا للإدراك الحسي مراحل عدة:

المرحلة الأولى: انعكاس الوقائع الخارجية (Facts) بواسطة الحواس الخمس. وهذه المرحلة تشبه انعكاس الصور على فيلم التصوير، ويعتبرها أنقص وأقل من أن تسمى إدراكًا يوفر للإنسان علمًا. إنها مرحلة العلامات الرمزية التي تبعث في الدماغ صورًا باهتةً (تسمى بتعبير القدماء: الحس المشترك).

تعد هذه المرحلة النصف الأول من طريق الإدراك، لذا يمكن القول عن الحسيين الذين حصروا الإدراك بمجرد انعكاس الأشياء في الحواس، أنهم اقتنعوا بنصف الطريق، وأنكروا خطأً عملية الإدراك بشكلها الكامل.

المرحلة الثانية: وفيها يحين دور النفس الإنسانية لتنتزع العلم من هذه الصور والرموز (Codes). ثمة هاهنا عنصران مهمان لا بد منهما للإدراك الحسي:

أحدهما «التنبه» والثاني «الوعي». «التنبه» ظاهرة سيكولوجية ليست من فعل الجسم. فما لم تتنبه النفس لأفعال الحواس الخمس، لن يتسنى تسمية أي من العلامات التي تبعثها الحواس إدراكًا.

عمليًا أيضًا، يجرب الإنسان أنه حينما يعبر الشارع لا يدرك كل الأشياء التي يحسها بعينيه وأذنيه، إنما يدرك منها ما يتنبه له فقط.

«الوعي» أيضًا ظاهرة نفسانية سيكولوجية ليست من اختصاص الجسم والدماغ. إنه حصيلة «تنبه» الإنسان للأشياء «الحاضرة» بالنسبة للإنسان. الوعي هو حضور الشيء الخارجي في الذهن (والنفس) الإنساني. يطلق الملّا صدرا على هذا التنبه والوعي النفسي اسم «العلم الحضوري».

يتوزع العلم والإدراك في الفلسفة الإسلامية إلى فئتين: العلم الحصولي والعلم الحضوري.

«العلم الحصولي» هو ذلك المتأتي من الإدراكات التي تزودنا بها الحواس الخمس. وهو العلم الذي يموِّن الذهن بماهية الأشياء (Objects) وليس بوجودها. بحسب مصطلحات الفلسفة الإسلامية تُسمى صورة العلم التي تحصل في ذهن الإنسان «المعلوم بالذات» بينما يسمى الشيء أو الواقع الخارجي المدرَك «المعلوم بالعرض».

في العلم الحصولي لا يتعرف الإنسان على «وجود» الأشياء المدرَكة إطلاقًا، فكما مر بنا في مبحث الوجود الذهني، لا يمكن للوجود الخارجي أن يدخل إلى الذهن من دون الهبوط إلى درجة الوجود الذهني، أي إنه من دون هذا الهبوط لن يكون ممكن الإدراك - لهذا، نحن ندرك النار، إلا أن خواصها الوجودية، أي الحرارة، لا تدخل إلى الذهن. في العلم الحصولي يتعامل الإنسان مع ماهية الأشياء وحسب، من هنا كان علم الإنسان بالظواهر خاليًا من خواصها وآثارها، أي إنه علم خال من التأثير.

«العلم الحضوري» هو العلم المباشر الذي لا تتوسط الحواس لحصوله، ويسمى أيضًا «الشهود». ويمتاز بأنه علم وإدراك غير خال من خواص الموجودات المدرَكة، فالذي ينظر للأشياء بالشهود الباطني كأنما يتحول «هو نفسه» إلى ذلك «الشيء نفسه»، ولا يبقى أي فاصل بين فاعل المعرفة أو المدرِك وبين الشيء المدرَك.

إننا ندرك وجودنا أحيانًا من دون تدخل الحواس، فكل إدراكاتنا العاطفية، وميولنا، وأفكارنا، ونزعاتنا، وانفعالاتنا وإدراكاتنا الداخلية وأفعالنا النفسية هي من سنخ العلم الحضوري، وهنا نصل المرحلة الثالثة من مراحل الإدراك الحسي.

المرحلة الثالثة: وهي المهمة من بين مراحل الإدراك الحسي، بعد «التنبه» والعلم الحضوري الذي تحوزه النفس بالعلامات المرسلة من قبل الحواس الخمس. في هذه المرحلة، تستخدم النفس قدراتها «الإبداعية»[60] وقابليتها على صنع النماذج من تلك العلامات المرسلة اليها، لتعيد تشكيل «ماهية» الشيء المدرَك، فتضعها مكان ماهية ذلك الموجود الخارجي. ومعلومٌ لدينا أن ماهية الشيء هي كل حقيقة ذلك الشيء (بدون الآثار الوجودية للخواص الخارجية طبعًا).

طبقًا لهذا الرأي، ليس إدراك الإنسان حلولًا أو ضيفًا تمثله صورة الأشياء الخارجية، يفدُ على الذهن، إنما هو ضرب من «الخلق» والإبداع النفسي ينتج عن النفس على شكل «صدور»، وما المراحل الإدراكية السابقة إلا عوامل جانبية وفرعية مساعدة أو هي «المعدّات» اصطلاحًا، وليست العلل الحقيقية للإدراك. وإذًا، لا يتاح الفصل بين العلم والعالِم (اتحاد العالِم والمعلوم).

النقطة المهمة في مثل هذا التفسير للإدراك الحسي، هي قدرته على معالجة قضية التطابق بين

---

60 جرى الكلام في العرفان الإسلامي ومدرسة الملّا صدرا عن الإبداع بشكل مفصّل وورد نموذج لذلك في مبحث الوجود الذهني. لمزيد من المعلومات راجع بحث: «الإبداع وخلافة الإنسان» بقلم السيد محمد الخامنئي.

الشيء المدرَك الخارجي (Object) وبين الإدراك أو العلم (Subject) والذي يُعبَّر عنه اصطلاحًا بالتطابق بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض. تمثل هذه النقطة محور الفلسفة والأساس الذي تنهض عليه العلوم.

معالجة قضية التطابق بين العلم والخارج (الواقع) أو لنسمِّها قضية «واقعية العلم والإدراك» وعدم خطئهما، تكمن في وحدة ماهية الشيء المدرَك (المعلوم بالعرض Object) والإدراك (المعلوم بالذات Subject). الإدراك الذي لا يكشف عن الواقع لا يعده الملّا صدرا علمًا. الماهية هي الحقيقة الخارجية العينية للأشياء مطروحًا منها لبوس الوجود الخارجي ومخلوعًا عليها رداء الوجود الذهني. ولأن معيار «الكشف» ليس سوى ماهية الأشياء - حدودها وتعاريفها - إذًا، أينما أتيح بلوغ ماهية الأشياء بالعلم الحصولي نكون قد اكتسبنا العلم بذلك الشيء. جميع الكيفيات الأولية والثانوية للأشياء وكمياتها وصفاتها وأوضاعها يمكن أن نجدها في الماهية، ونستطيع إدراكها بالحواس.

لا ينكر الملّا صدرا إمكانية خطإ الحواس، لكنه يعتقد أن ما يُعرف بخطإ الحواس ليس في الواقع خطأً تقع فيه الحواس، إنما هو خطأ في الحكم والمطابقة،

وعلى حد تعبيره: تتدخل القوة الواهمة للإنسان في تشخيص الشيء فتُوقِع الإنسان في الخطإ. أما الأخطاء التي تلاحظ لدى المرضى النفسيين فلا تمثل سوى حالة استثنائية لا تنتقص من القاعدة العامة لصحة الإدراكات.

ب. الإدراك العقلي

ناقشنا تجرد الخيال والإدراك الخيالي في موضع آخر. و فيما يلي إطلالة سريعة على الإدراك العقلي أو إدراك الكليات من منظور الملّا صدرا. الإدراك العقلي يعني حضور الصورة الكلية للشيء المحسوس في الذهن (والعقل) فيعد ذلك الشيء معقولاً.

«المعقول» هو ما يدركه ذهن الإنسان ونفسه بصورة كلية (مجردة وبمعزل عن الاضافات). وهو على ثلاثة صنوف: «المعقول الأول» و«المعقول الثاني الفلسفي» و «المعقول الثاني المنطقي».

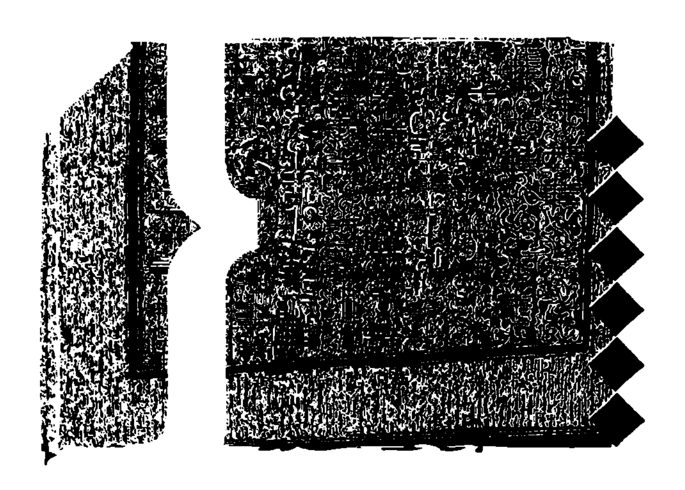
المعقولات الأولية هي القواعد والعلوم الكلية المنتزعة من الظواهر والأشياء العينية الخارجية. ومن ذلك قواعد العلوم الطبيعية والفيزياء، والكيمياء، وما شاكل. والمقولات الأرسطية أيضًا من هذا القبيل. إنها الأمور والصور الكلية التي يستخلصها البشر من الجزئيات كالأفراد والأشياء. عند دراسة هذه

المعقولات والمفاهيم الكلية نصادف أحيانًا أمورًا كليةً مشتركةً بين هذه المعقولات، فهي على سبيل المثال علل أو معلولات، واحدة أو كثيرة، بالقوة أو بالفعل، وغير ذلك، وتلك هي الصفات الكلية التي توصف بها الأشياء خارج الذهن. هذه الكليات ذات الدرجة الثانية تسمى المعقولات الثانية الفلسفية.

إلى جانب ذلك، ثمة معقولات من الدرجة الثانية يقع ظرف اتصافها في الذهن، كانتزاعنا الكلي والجزئي، وتسمى «المعقولات الثانية المنطقية». ما بين هذه الإدراكات الحسية والعقلية علاقة خطية واتصالية يمكن تشبيهها بدرجات حرارة الماء، فهي لا تشبه الدرجات الثابتة على المسطرة مثلًا، بل إنها في الواقع ضرب من تأرجح الأفعال الذهنية والنفسية يؤشر إلى صعود النفس وهبوطها. وقد وردت في كتب الفلسفة إيضاحات وإثباتات لهذه المعقولات.

* * *

النفس والنشور



1. الحدوث الجسماني للنفس

اشتهرت بين الفلاسفة نظريتان رئيستان حول النفس الإنسانية: إحداهما النظرية الأفلاطونية التي تعتبر وجود النفس قديمًا وروحانيًا ومتقدمًا على خلق الجسم (تيماوس).

وهناك نظرية المشّائين التي قررها ابن سينا على أفضل نحو، وتفيد الحدوث غير الجسماني للنفس بموازاة الحدوث والخلقة الجسمانية للبدن. وقد أبدع الملّا صدرا نظريةً جديدةً في هذا المضمار، فأثبت أنه بالرغم من أن نفس الإنسان تتجه في النهاية وبفضل مسيرتها التكاملية نحو الحالة اللامادية، إلا أنها جسمانية الطابع في بواكير الخلقة وتنبثق من الجسم والبدن.

يعتقد الملّا صدرا أن نفس الإنسان تقع بادئ ذي بدء في مرتبة جمادية، وبعد ذلك عند الخروج من المرحلة الجمادية تنتقل إلى الحالة الجنينية وتتموضع في المرحلة النباتية (النفس النباتية) ثم تدخل في المرحلة الحيوانية (النفس الحيوانية) لتصل في طور بلوغها الحقيقي مرحلة النفس الإنسانية فتغدو «نفسًا ناطقةً». وتلو هذه المرحلة أيضًا تستطيع النفس عبر سعيها وتدريباتها وتربيتها الروحية والعقلية

أن ترتقي إلى مستويات البلوغ الإنساني الرفيع (وتسمى عندئذ النفس القدسية أو العقل بالفعل) وهي مرحلة قلما يتاح لأحد بلوغها.

كل هذه المراحل هي في الواقع مسيرةٌ وخروجٌ من القوة إلى الفعل. كل مرحلة آتية تمثل بالنسبة للمرحلة التي تسبقها أمرًا بالقوة تبلغه النفس عبر اجتيازها الدرجات الاشتدادية وانتقالها من الضعف إلى القوة والاقتدار، بيد أن مجموعة هذه النقاط والمحطات تمثل خطًا واحدًا نطلق عليه اسم «الحياة الإنسانية» و«خط التكامل» الذي يتقدم إلى الأمام حسب قاعدة الوجود المشكك والحركة الجوهرية.

من المهم ان نعرف أن الولوج إلى أي مرحلة من هذه المراحل لا يعني إطلاقًا الابتعاد عن المرحلة السابقة، إنما تتسع المرحلة الأرقى وتشمل المراحل الأضعف التي سبقتها، فالقاعدة هي أن كل وجود قوي يشمل ـ على أساس تشكيك الوجود ـ كافة المراتب الوجودية الأضعف التي سبقته.

يلوم الملّا صدرا فلاسفةً كالمشّائين اعتبروا النفس جوهرًا متوقفًا له حالة واحدة من مطلع الحياة إلى خاتمتها ولا تمر بأية حركة جوهرية، وهو بطبيعة الحال يختلف أيضًا مع فلاسفة نظير ديكارت فصلوا فصلًا مطلقًا بين النفس والبدن.

يعتقد الملّا صدرا كباقي الفلاسفة المسلمين بتجرد النفس (لا ماديتها) ولكن لا بالنحو الذي أثارته المدارس والتيارات التي سبقته. تجرد النفس برأيه عملية تدريجية ناجمة عن مسيرتها الصعودية التكاملية، أو عن «حركتها الجوهرية» حسب مصطلحاته الخاصة. الحركة الجوهرية في الجسم تفضي إلى شيخوخته وفنائه، بيد أنها في النفس حركة نحو العقلانية تعزز النفس وتضاعف من نشاطها يومًا بعد يوم. النفس المتكاملة تنفصل عن البدن وتستغني عنه، و تتحول بعد ذلك إلى «العقل المجرد» وتواصل حياتها في مناخ أفضل من المناخ المادي.

علم النفس الفلسفي عند الملّا صدرا يقوم على أصوله الفلسفية الأخرى التي تُعد أدلةً وبراهين تثبت نظريته هذه على النحو التالي:

1. للجوهر المادي حركته التكاملية بشكل طبيعي، والطبيعة خلافًا لرأي المشائين ليست متوقفة، إنما لها ديناميتها المتمثلة بالحركة الجوهرية.

2. الهدف الغائي لخلقة أي موجود يبث في ذلك الموجود مواهب ينبغي أن تظهر وتتفتح بحركته الجوهرية. مع أن البدن والنفس موجودان كلاهما في المادة الجسمية لذلك الموجود، غير أن تفاوت الأهداف الغائية والأغراض النهائية بينهما يبث في

كل منهما مواهب مختلفة عن مواهب الآخر، وهذه حالة طبيعية، فنحن نرى أن النبات والحيوان كلاهما ينشأ من المادة، لكن أحدهما يكتسب نفسًا حيوانية والثاني تبقى نفسه نباتية.

3. نفس الإنسان ليست سوى «أناه» و«ذاته» وبالرغم من الاختلاف التدريجي الذي ينبثق بين النفس والبدن، إلا أن «ذات» الإنسان أو «أناه» لا تقبل التجزئة، فالتركيب الجامع بين النفس والبدن إن هو إلا اتحاد، وليس إضافةً وتركيبًا خارجيًا.

4. مع أن البدن يتكون من المادة وأجزاء عديدة، إلا أن النفس والأنا الإنسانية بسيطة غير قابلة للتجزئة والتقسيم، وبناءً على قاعدة فلسفية أخرى تقول «بسيط الحقيقة كل الاشياء» تعزى كافة الآثار الداخلية والخارجية للإنسان وأفعاله وانفعالاته إلى ذات الإنسان ونفسه، فهي تنبع من وحدته «النفس في وحدتها كل القوى».

5. بالرغم من أن النفس مجردة ومستقلة، بيد أنها تحتاج عمليًا إلى الحواس الخمس والدماغ والأعصاب لتكوين إدراكاتها، كما تحتاج إلى الأعضاء البدنية لممارسة الأنشطة الجسمية المختلفة. كل هذه هي أدوات النفس ورسائل انفعالاتها وأفعالها. يعتبر الملّا صدرا النفس مديرةً وحارسةً للبدن وليس العكس، ويقول إن الرياح تتحرك بالسفينة وليس السفينة بالرياح.

6. كلما تكاملت النفس بحركتها الجوهرية قلّت حاجتها إلى البدن، والموت الطبيعي (دون الموت بالحوادث المفاجئة) نتيجة طبيعية لانفصال النفس الاختياري عن البدن، وتجردها الفعلي. وهذه النظرية الصدرائية في الموت تناقض طبعًا نظريات الطب القديم (جالينوس وبقراط) والطب الحديث أيضًا.

قدم الفلاسفة المسلمون براهين معينة لإثبات تجرد[61] النفس، منها:

مضافًا إلى إدراك الجزئيات والإحساس بها، يستطيع الإنسان إدراك الأمور والمفاهيم الكلية والانتزاعية وتحليلها وصياغة أحكام لها. تتصف جميع الأمور الانتزاعية والكلية بأنها غير مادية (لأن خصائص المادة والمادية مسلوبة منها مسبقًا) وكل شيء غير مادي أعلى رتبةً من المادة، ولا يمكنه أن يحتاج إلى المادة، ولا بد له من ظرف ومجال مستقل وغير مادي يحمله[62] وإلا كان ماديًا.

---

61 ذهب هنري كوربان إلى أن المجرد في اصطلاح الفلسفة الإسلاميّة وهو khoristos باليونانية يعادل transcendant وليس immaterial أو incorporal.

62 عدم حاجة الأشياء المجرّدة إلى المادة لا يناقض فكرة أن البدن المادي يمهّد ويعد الأمور التي تحتاجها المجردات، كأن تكون قشرة الدماغ وشبكة الأعصاب أدوات لتنفيذ إرادة النفس أو نقل الانفعالات إلى النفس. وفي حياتنا اليومية نلاحظ أن مفاتيح الكهرباء وأمثالها من الأدوات الكهربائية ليست هي الكهرباء أو الطاقة الكهربائية على الإطلاق، لكنها يمكن (بل يجب) أن تكون مسخّرة لخدمة هذه الطاقة وربطها بأجسام وأجزاء أخرى لتفعيل منافعها واستحصال فوائدها.

المجال المستقل الذي تتموضع فيه الكليات (إدراكات الإنسان الكلية والانتزاعية) يسميه الفلاسفة «الذهن» ويجب التنبه إلى أنه شيء آخر غير الأدوات الجسمانية وطبقات الدماغ (Cortex).

التنكر لتجرد النفس أو الذهن، ضرب من التبسيط البحثي والكسل الفلسفي، فالتدقيق والتبصر بالأدلة المنطقية قد يؤول بنا إلى تجرد النفس والذهن، رغم أن البعض ليست لهم طاقة بمثل هذا التدقيق على ما يبدو.

أقام الفلاسفة براهين أخرى ذكرت في كتب الملّا صدرا وسواه.

تجارب نظير الحاسة السادسة، والتخاطر، وإدراكات ما بعد الموت بالنسبة للعائدين إلى الحياة، والرؤيا الصادقة وما إلى ذلك من الظواهر (المتاسايكو) المدهشة وغير العادية التي لا تفسير لها حسب البنية الجسمية المادية، يمكن أن تمثل إشارات ودلائل على تجرد النفس الإنسانية.

* * *

2. المعاد والبعث

بالإمكان اعتبار المعاد من المسائل الفلسفية والميتافيزيقية المغمورة. وكانت تُعد قبل الملّا صدرا من مسائل علم الكلام، رغم أن المعاد أحد فروع مسألة النفس وفنائها أو خلودها بعد الموت، وينضوي ضمن موضوعات الفلسفة ومسائلها[63]. أبعد معالجات هذه المسألة عن الفلسفة هي إنكار المعاد والعالم أو العوالم الأخرى، وهذا ما أشارت إليه الأديان والحكماء الإشراقيون.

نجح الملّا صدرا في إثارة هذه المسألة بصياغة فلسفية وجعلها تبعًا للمباحث المتعلقة بالنفس الإنسانية وقواها وإدراكاتها. طبقًا للمعتقدات الإسلامية والقرآنية، ثمة لعالم المادة نهاية يتغير فيها شكل المادة[64] أو تضمحل بصفة نهائية. ولكن في إطار حادثة استعادية (يمكن تسميتها الانفجار الكبير أو البينغ بونغ الثاني) تعود الأشياء والإنسان للظهور بصورة خاصة.

سجل الملّا صدرا في نظرية جديدة له أن «الحشر» أو البعث الجماعي للبشر في اليوم الآخر لا يختص

---

63 العلوم الطبيعية والفيزياء أيضًا لا مندوحة أمامها من حيث نهاية تغيّر (أنتروبي) المادة في العالم مع افتراض بقاء الطاقة، سوى الخوض في هذه المسألة ودراسة ما سيؤول إليه مصير العالم والكون بعد «البينغ بونغ» أو أي احتمال آخر.

64 على حدّ تعبير علماء الفيزياء: تغلّب ضد المادة على المادة وفناء المادة الحالية في العالم.

بالإنسان بل يتسع ليشمل كافة الموجودات[65]. تفسير المعاد بهذه النظرية أكثر انسجامًا مع نظريات تبدل الماهية الفيزياوية للعالم في نهاية العالم.

«القيامة» أو يوم اضطراب نظام الطبيعة وشكلها، يستتبع مشهد «الحشر» أي نشور وحضور جميع البشر والأشياء. يرى الملّا صدرا أن الزمان يتسبب في تفريق الناس، وحينما يرتفع الزمان والمكان وهما عاملا تشتيت البشر فستجتمع كل الموجودات في مكان واحد. عالم الآخرة في فلسفة الملّا صدرا عالمٌ آخر لا يختلف عن عالمنا هذا إلا في المادة والكتلة والجسم والزمان (الخاصة بالمادة) أما أشكال الأشياء وصورها الظاهرية فلن تختلف. وقد أُطلق على هذا العالم اسم العالم المثالي وهو أشبه ما يكون بخصائص الطاقة المحضة.

«العالم المثالي» أحد العوالم الثلاثة التي يعتقد بها الملّا صدرا في إطار رؤيته الكونية ـ على غرار الصوفية ـ والعوالم الثلاثة هي: عالم المادة، وعالم المثال (أو الخيال)، وعالم العقل أو المعقولات.

ليست هذه العوالم مناطق منفصلة عن بعضها، إنما تصنف على أساس ما تمتاز به من قوة وضعف وكمال ونقص، وبتعبير الملّا صدرا: بحسب قربها أو بعدها عن مصدر «الوجود المحض» أي الله.

---

65 وضع الملّا صدرا رسالة لهذا الغرض: راجع «رسالة الحشر».

العالم العقلي في هذه النظرية أكمل من العوالم الأخرى، ويتسم بإحاطة تامة بالعوالم الأدنى منه مرتبةً. وليست هذه الإحاطة بمعنى الإحاطة الهندسية، إنما هي ذات مفهوم فلسفي، أي إنه (العالم العقلي) يتوافر على كافة الجوانب والأبعاد الإيجابية التي تشتمل عليها العوالم الأدنى. العالم المادي ناقص تتقيد موجوداته بالزمان والمكان والجسمانية والكثير من القيود الطبيعية والفيزياوية.

العالم الأرقى هو عالم المثال الذي لا يحده زمان أو مكان أو جسمانية (شأنه شأن ملكة (قوة) الخيال عند الإنسان) فالموجودات هناك لها حياة أكمل ودرجة وجودية أرفع. وعالم العقل أرفع وأكمل وأقل تقيدًا حتى من عالم المثال.

يعتقد الملّا صدرا أن الإنسان بعد الموت أو فناء العالم مع أنه يفقد جسمه الظاهري إلا أنه يكتسب جسمًا آخر يشبه جسمه السابق ويشتمل على كل خصائص بدنه الدنيوي[66]. كما أنه يستصحب في هذا القالب الجديد معطياته العلمية والمعلوماتية المخزنة في ملكة خياله (وسبق أن أشرنا إلى أن الملّا صدرا يرى ملكة الخيال غير مادية)، وبالتالي تظهر

66 يشدّد الملّا صدرا على أن البدن ليس حارسًا للنفس أو حاملًا لها كما يخال معظم الناس. إنما النفس هي التي تحفظ الجسم بعد انبثاقها، لذلك سيكون للنفس جسمها بعد الموت.

«أنا» الإنسان بعد الموت بكل صفاتها وملكاتها وتمنياتها الدنيوية على شكل بدن له نفس، وسيرى جميع الناس بعضهم بعضًا في ذلك العالم على نفس صورهم (بدون المادة) وخصالهم الدنيوية، وسيعرفون بعضهم معرفةً دقيقةً.

كوكبة من المتكلمين الذين قالوا بالمعاد الجسماني حسبوا أن النفس يجب أن تعود يوم المعاد إلى سابق حالها المادية بمسيرة تراجعية قهقرائية. اعتبر الملّا صدرا هذه الفكرة ساذجة وساق استدلالات معينة لإثبات أن النفس سيكون لها بدنٌ من دون أية عودة قهقرائية إلى الوضع المادي السابق. إنه بدن يعتقد فيلسوفنا أنه أشبه بثياب تُرتدى تحت الثياب الظاهرية، فهو بدن يتموضع في باطن هذا البدن الظاهري ويكون بمثابة قالب للنفس الإنسانية، وحيث إن هذا البدن المخلوق من مواد كيمياوية وعضوية ظاهرية (والذي تتبدل خلاياهُ يوميًا) غير ثابت، لذا فهو لا يقبل أن يكون متعلقًا للنفس المجردة.

يرى الملّا صدرا أن معالجته لإثبات جسمانية المعاد متطابقة مع القرآن، على أن لفيفًا من الفلاسفة اللاحقين واجهوا هذه الأطروحة بمزيد من الشك

والإنكار، وذهبوا إلى حاجة هذه النظرية الشجاعة المبتكرة إلى التكميل وتنضيج، وربما ساعد تقدم العلوم في المستقبل على استكمال الفكر البشري فيما يتصل بقضية الحياة والخلود بعد الموت.

* * *

عارض الملّا صدرا فكرة التناسخ بشدة ورفضها بأدلة فلسفية، وبرر الآراء المنسوبة لبعض الحكماء السابقين لسقراط. يقول مثلًا إن البدن الحقيقي للإنسان والذي يقترن بالنفس الإنسانية بعد الموت، يتأثر بأفكار الإنسان وأفعاله ويغيّر من شكله. الأشخاص الذين تتحول لديهم الخصال الحيوانية إلى «ملكات» ينقلبون إلى حيوانات ويتجسدون يوم الحشر والآخرة على تلك الأشكال الحيوانية. يوضح الملّا صدرا أن مراد الحكماء السابقين وبعض المذاهب القائلة بالتناسخ هو التحوّل في شكل الباطن الداخلي للإنسان.

* * *

3ـ ميتافيزيقا الموت

الموت من المسائل المطروحة فلسفيًا في مباحث النفس، وقد نقله الملّا صدرا من حيز العلوم الطبيعية إلى الفلسفة وناقشه بدقة.

يرى هذا الفيلسوف أن الموت إعراضٌ للنفس عن البدن وترك له من قبلها. ولا يوافق آراء علماء الأحياء والأطباء الذين تصوروا سبب الموت فساد البدن وتآكله واضطراب نظامه الطبيعي، وشبهوا ذلك بشخص يُهدمُ دارُهُ فيضطر إلى مغادرته. يقول في هذا الباب:

الموت على نحوين: الموت الطبيعي والموت بحادث تصادفي (الموت الاخترامي). في الموت الطبيعي تترك النفسُ البدنَ في غمرة مسيرتها التكاملية حينما لا تجد حاجةً إليه، وهو ما نسميه الموت الطبيعي. ويمثّل البدن بالسفينة والنفس بالرياح التي تحرك السفينة، مضيفًا: كما أن السفينة تتوقف حينما لا تكون ثمة رياح، كذلك حينما تنفصل النفس عن البدن ترتفع الحياة وتنعدم.

يشير الملّا صدرا إلى حديث عن الرسول صلى الله عليه وآله جاء فيه أن الجسم كله سيأكله التراب ما

عدا «عَجب الذّنَب» الذي خُلق منهُ الإنسان[67]، ويعلق قائلًا: يأخذ الإنسان بعد موته ملكة خياله وهي «عجبُ ذنب» الإنسان والمشتملة على كافة الصور والمعطيات الدنيوية للإنسان، والمتصفة باللامادية وعدم التبعية للعالم المادي، وتُعاد تشكيل شخصية هذا الإنسان الدنيوي في الآخرة بقدرات وقوى أكبر.

الموت لا يُفني الجسم إنما يبضّعه ويشتته، ويسلبه صفاته مع الحفاظ على أصله ونواته، ويمكنه أن يعيد تلك الصفات إلى النواة الأصلية للبدن متى ما شاء[68].

الموت في الأدبيات العرفانية الإسلامية والإيرانية - خصوصًا في المثنوي لجلال الدين الرومي - ولادة جديدة وبوابة لولوج عالم آخر، والأفضل أن نسميه الحياة بدل أن نسميه الموت. يطلق الرومي على مراحل تحول الجنين البشري من مادة بلا روح إلى حالة نباتية ثم حيوانية فإنسانية اسم الموت أو الولادة الجديدة، ويؤكد أن الإنسان المتكامل يمكنه أن يصير ملاكًا بالموت، بل قد تعلو مرتبته حتى على الملائكة.

* * *

---

67 يمكن اعتباره الـ DNA أو ما شاكل ولكن على نحو غير معروف أو بيّن. وورد التعبير عنه في الحديث بـ «عجبُ الذنب».

68 شبّه القرآن موت الإنسان بالسبات الشتوي للنباتات

التفسير والهرمنوطيقا
عند الملّا صدرا

شاعت النقاشات والبحوث المتعلقة بتفسير الكتاب السماوي في المجتمعات المسلمة منذ بواكير تنزيله، وظهرت مناهج وأساليب مختلفة في التفسير. وقد استخدم الملّا صدرا منهجًا وأصولًا في التفسير يتسنى القول إنها كانت معروفةً سابقًا لدى الشيعة الباطنيين (الباطنية) إلى حد ما.

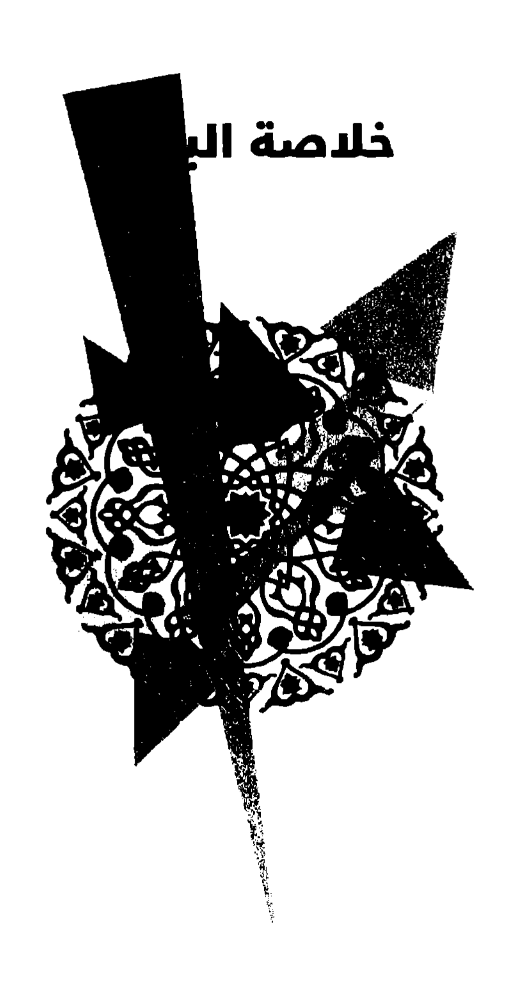
مر بنا أنه كان من القائلين بالعوالم الثلاثة العمودية: العالم الحسي، والخيالي (أو عالم المثال)، والعقلي. بناء على إحدى النظريات العرفانية، لا ينزل «الوحي» أو الكلام الإلهي إلى عالم المادة بنحو مباشر، فمعنى النزول هو الاجتياز التدريجي بمراحل العقل والمثال والمادة (أو الحس)، وعلى نفس الرسول أن تمرَّ أولًا بمرحلتي المادة والمثال لتستطيع تلقي الوحي في مرحلة العقول والإصغاء لكلام الله وفهمه. وبعد ذلك يتجلى هذا الكلام بلغة يفهمها الناس فينزل إلى عالم المادة.

ينحاز الملّا صدرا إلى أن استيعاب المفاهيم القرآنية يستدعي تخطي ألفاظه للوصول إلى مفاهيمه المحجوبة خلف أستار العوالم العليا، وهو ما يسمى اصطلاحًا «التأويل»، وهي كلمة تعني بالعربية العودة بالشيء إلى أصله وأوله، أي إن على الإنسان الغور إلى أعماق معاني القرآن دون ترك

معانيه الظاهرية أو إهمالها. الوصول إلى الأعماق العقلية لمعاني القرآن يحصل بمعونة الحواس الباطنية، فهو متعذر من دون المكاشفات الروحية.

من ناحية أخرى يعتبر الملّا صدرا وكوكبة من المتصوفة كلام الله فعلًا من أفعال الله، فقد جاء في القرآن {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْن} وهذا هو الكلام الذي يسمى اصطلاحًا «الكُن الوجودية»، والذي قد يتطابق في المعنى مع اللوغوس. وهكذا، يستخدم الله «الكلام الوجودي» للخلق، ويستخدم الكلام اللغوي والتعاقدي الشائع للتحدث إلى الناس.

ومن هنا كان تفسير الكلام الإلهي بالمعني الأعم يشمل تفسير ظواهر العالم أيضًا، وقد سبق الملّا صدرا هايدغر وغيره من الفلاسفة بثلاثة قرون في التركيب بين الهرمنوطيقا الفلسفية والهرمنوطيقا التقليدية للكتاب المقدس، وربما أتيح اعتبار فلسفته التفسيرية جسرًا للمصالحة بين هذين المذهبين في الهرمنوطيقا.


خلاصة ال

سبق أن ألمحنا إلى أن مدرسة الملّا صدرا بوصفها منظومةً فلسفيةً متكاملةً تتمتع بهيكلية منسجمة ومتناسقة رغم كثرة مسائلها وتنوع هذه المسائل، ولها نظراتها الخاصة والدقيقة والواسعة جدًا لعالم الوجود. ينطلق التفكير الفلسفي في المنظومة الفلسفية الصدرائية (أو: السَفَر المعنوي الأول للإنسان، على حد تعبيره) من «الوجود» و«الموجود».

حتى بالتسليم لفكرة أن المعرفة (الإبستيمولوجيا) متقدمة منطقيًا على علم الوجود (الأنطولوجيا)، يتسنى مع ذلك اعتبار الملّا صدرا محقًّا في جعله «الوجود» نقطة انطلاق أولى في مسيرته التفكيرية، إذ إن المعرفة بدورها تقتضي ركيزةً وجوديةً. وللتحرر من الشك واللايقين لا مناص من الاعتراف بوجود الإنسان، أو الكوجيتو (Cogito) الإنساني حسب تعابير ديكارت.

وربما كان هذا هو السبب الذي حدا بالفلاسفة المسلمين إلى المزاوجة بين مباحث المعرفة والوجود في مؤلفاتهم، وبدأ الملّا صدرا كتابه من الوجود، إذ لا يوجد للتفكير الفلسفي موضوع أشمل منه.

شُيِّدت الثقافة الفلسفية الإسلامية على أساس التلاقح والعلاقة الثنائية بين علم الوجود وعلم المعرفة، وكما أن الذي يُناقَش في الماهية هو

السؤال عن ما يكونه الشيء، وفي الكيفية عن كيفية وجود الشيء، كذلك تبحث العلاقة الوجودية لكل شيء بما هو خارج ماهيته.

الخطوة الثانية في الفلسفة الصدرائية إثبات العلاقة «التشكيكية» أو المتدرجة للموجودات مع بعضها ومع مصدرها الأزلي. من زاوية ما، لا يمكن الفصل بين هذه القاعدة والفكرة السابقة لها (أصالة الوجود)، أضف إلى ذلك أن بوسع هذه القاعدة معالجة الكثير من المسائل الفلسفية الأخرى، ومن أبرزها نظرية «الحركة في الجوهر».

والحركة الجوهرية بدورها، فضلًا عن تفسيرها الصائب لعالم المادة وحركية أجزائه، عالجت وذللت الكثير من الصعاب الفلسفية، فقد أتيح للملّا صدرا عن طريق هذه القاعدة تعريف «النفس» وإيضاح الملابسات الباهرة لـ«صيرورتها» و«كينونتها» ومسيرتها التكاملية حتى بعد الموت. بخلاف ما فعله أرسطو، فصل الملّا صدرا مبحث النفس عن الطبيعيات وأدرجه ضمن مباحث علم الوجود.

من النتائج المترتبة على تدريج الوجود وتشكيكه إثبات فكرة «الوجود الذهني» مضافًا إلى الخطوة التي قطعها الملّا صدرا في إثبات المعرفة الواقعية والحقيقية للإنسان وعلاقتها بالوجود. ففي ضوء فكرة «الوجود الذهني» يتجلى السياق الفلسفي لإبداع

النفس البشرية والعلاقة بين العلم والعالم والمعلوم، أو التطابق بين الـ Subject والـ Object، الإشكالية التي لا تزال تعد من أعقد القضايا في الفلسفة الغربية الحديثة.

مسألة الخيال وإثبات تجرده أيضًا كانت من المسائل الفلسفية المهمة التي عزّز الملّا صدرا ركائزها، واستخلص منها العلاقة بين «الفن» وعلم الجمال وبين الأنطولوجيا.

التعمق الذي أبداه الملّا صدرا في شرح أنواع المعقولات (المعقولات الأولية والثانوية) مكنه من نحت إجابات شافية لطائفة من المشكلات الفلسفية المعاصرة، وأتاح له معالجة الغموض الناجم عن نظرية كانط المناهضة للفلسفة.

استعراض جميع موضوعات الفلسفة الصدرائية التي ذكر الملّا صدرا نفسه أنها تصل إلى 170 موضوعة، غير ميسور لنا طبعًا في هذه العجالة. وبالإمكان مراجعة جانب من هذه الإبداعات التي تفتق عنها ذهن الملّا صدرا في كتاب الملّا صدرا، حياته، وشخصيته، ومذهبه[69].

ومن الضروري التذكير هنا بأن الملّا صدرا ترك أعمالًا مهمةً في ميادين أخرى من قبيل علم المنطق، والفلسفة السياسية، والفن، وتفسير القرآن، والشرح الفني للحديث، يمكن الاطلاع عليها في لائحة مؤلفاته.

---

69 بقلم السيد محمد الخامنئي، طبعة مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية، إيران/ طهران.



دراسات صدرائية

الحكمة المتعالية والملّا صدرا

كان ملّا صدرا شخصيّةً متعدّدة الأبعاد حملت في كلّ بعد من أبعادها علمًا من علوم زمانها. إنّه فيلسوف مشّائيّ، وشاهد إشراقيّ، ومتخصّص في علم الكلام الإسلاميّ، وأستاذ في حقول العرفان النظريّ. وليس كلّ ذلك الكلام وافيًا لسمات شخصيّته المتميّزة، بل هو في أبعاده الأخرى، وبرؤية مختلفة، عارف وعابد مرتاض.



ISBN 978-614-440-013-5

معهد المعارف الحكمية
للدراسات الدينية والفلسفية
The Sapiential Knowledge Institute
For Religious & Philosophical Studies